

Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes

René Guénon

Obras Completas vol. XII



Ignitus



sanz y torres

INTRODUCCIÓN GENERAL AL ESTUDIO DE LAS DOCTRINAS HINDÚES

René Guénon

**Obras Completas
Volumen XII**

Colección



En la colección *Ignitus de Estudios Tradicionales* se publican obras de los grandes comprensos de las Tradiciones espirituales orientales y occidentales como Ramana Maharshi, Nisargadatta Maharaj, Rajit Maharaj, maestro Eckhart, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Douglas Harding, Michael James, etc. La colección está especialmente comprometida a publicar aquellas obras dedicadas a enseñar o comentar las vías o métodos de realización espiritual. En este sentido, también se publican diversos tratados inéditos de la tradición espiritual cristiana, así como estudios de arte y simbolismo tradicionales. De esta manera, en pocos años, la Colección *Ignitus* se ha situado como punto de referencia indiscutible en el panorama editorial internacional.

Director de la Colección: Javier Alvarado Planas, Catedrático de Historia de las Instituciones de la *Universidad Nacional de Educación a Distancia* (Madrid, España).

INTRODUCCIÓN GENERAL AL ESTUDIO DE LAS DOCTRINAS HINDÚES

Todos los derechos reservados. Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los autores, editores y traductores. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

© C. E. Anama (de la traducción española)

© EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

C/ Vereda de los Barros, 17

Pol. Ind. Vento del Cano – 28925 Alcorcón (Madrid)

Teléf.: 902 400 416 – 91 323 71 10

www.sanzytorres.com

libreria@sanzytorres.com

www.editorialsanzytorres.com

editorial@sanzytorres.com

Primera edición francesa: 1921

Primera edición: Madrid, 2023

ISBN: 978-84-19382-62-7

Depósito legal: M-2721-2023

Imagen de la portada: Mudra dhyana del Buda en padmasana (colección particular).

Impresión y encuadernación: Safekat, S. L.

INTRODUCCIÓN GENERAL AL ESTUDIO DE LAS DOCTRINAS HINDÚES

René Guénon

Obras Completas

Volumen XII

2022

NOTA DEL DIRECTOR

Publicada en 1921, la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* tenía una triple finalidad que se percibe en las dos partes de que consta la obra:

1º De un lado, combatir los errores y “deformaciones” que sobre el hinduismo estaban divulgando el orientalismo oficial y movimientos ocultistas y pseudo-espiritualistas como el teosofismo. Recordemos que, por esos años, el conocimiento que tenían los europeos sobre la India prácticamente se limitaba a los trabajos eruditos del orientalismo oficial impuesto por unas autoridades académicas lastradas por ideas preconcebidas como, por ejemplo, el “prejuicio clasicista” de remontar el origen de toda civilización al “milagro griego” cuando, afirmaba Guénon, la Tradición hindú no solo deriva directamente de la *Tradición Primordial* sino que la ha mantenido en su versión más pura bajo el *Sanatâna Dharma* (Ley Eterna); o la obsesión de ciertos orientalistas por asociar el pensamiento hindú a una supuesta raza aria o indogermánica pese a que, en rigor, la civilización hindú comprende razas diversas e, incluso, cuando los textos tradicionales mencionan las “razas”, no hay que entenderlas *en el sentido literal de la palabra, pues no se trata más que de filiaciones tradicionales*.

2º De otro lado, esta obra es mucho más que una mera denuncia y desenmascaramiento del orientalismo academicista oficial y de sus métodos; Guénon quería romper ese bloqueo estéril y dar a conocer el auténtico espíritu de la India exponiendo las doctrinas orientales tal y como lo harían expertos orientales. Así, en una de las escasas ocasiones en que se vio forzado a hablar de sí mismo, aclaraba que “no existe nadie que haya expuesto en Occidente ideas orientales auténticas salvo nosotros mismos; y lo hemos hecho siempre exactamente como lo hubiera hecho cualquier oriental que hubiera sido conducido por las circunstancias a hacerlo” (*La crisis del mundo moderno*). En consecuencia, este libro ofrece una exposición de las doctrinas hindúes efectuada “desde dentro”, es decir, explicada por quien había *comprendido* su sentido interno. En cuanto a la autoridad que se desprende de este libro precursor y de los otros trabajos de Guénon sobre el Hinduismo y el Vedanta, cabe mencionar el testimonio de Roger du Pasquier: “Durante una estancia en Benarés en 1949 conocí la obra de Guénon; su lectura me había sido recomendada por Alain Danielou, el cual había sometido las obras de Gué-

non a *pandits* ortodoxos. El veredicto de éstos fue claro: ‘de todos los occidentales que se han dedicado a las doctrinas hindúes, sólo Guénon -dijeron- ha comprendido verdaderamente su sentido’”.

3º Finalmente, este libro, como la mayor parte de su obra, se enmarcaba en el proyecto de enderezamiento de la Tradición occidental y del cristianismo en particular ¿Cómo ayudar a que los cristianos recuperasen el auténtico sentido interno y metafísico de su Tradición y, por tanto, sentaran las bases para la formación de una élite espiritual en Occidente? A estos efectos, las similitudes del simbolismo de las diversas *Formas Tradicionales* (hinduismo, taoísmo, judaísmo, islamismo...) con el cristianismo se debían a su común origen no-humano o, si se prefiere, a los *universales del espíritu*, y no, como defienden ciertos eruditos, a homogeneidades psicológicas, *tópicos* de la imaginación, o préstamos culturales. De entre todas las *Formas Tradicionales*, las más accesibles a un europeo eran el hinduismo y el islamismo, si bien precisamente el hinduismo era una Forma Tradicional más adecuada que el islamismo debido a los recelos históricos que entre los cristianos pesaban todavía sobre éste debido al enfrentamiento secular desde la época de las cruzadas. Además, el hinduismo tenía una ventaja singular; mientras que en el Islam (como el cristianismo) el exoterismo prima sobre el esoterismo, en el hinduismo el esoterismo lo impregna casi todo debido a que, *por su mayor antigüedad y cercanía a la Tradición Primordial, ha conservado la directriz de que la verdad no necesita permanecer velada y debe ser difundida abiertamente*.

Insistimos en que toda la obra de Guénon está presidida por la idea de mostrar sus aplicaciones prácticas en orden a la *realización espiritual*; es obra de *comprensión* y no de erudición. Alejándose de las concepciones oficiales al uso, consideraba que lo esencial del conocimiento metafísico es su origen no-humano (*apaurusheya*). Y dado que, al estar más allá del mundo físico, dicho conocimiento resulta intransferible e incommunicable debido a que la universalidad de su “objeto” escapa a la mente individual, solo cabe alcanzar la certidumbre a través de la *intuición intelectual* pura que lleve a la realización metafísica efectiva; es decir, a “la toma de consciencia de lo que es de una manera permanente e inmutable, fuera de toda sucesión temporal o de cualquier otra naturaleza”.

Diciembre de 2022

PRÓLOGO

Muchas dificultades se oponen, en Occidente, a un estudio serio y profundo de las doctrinas orientales en general, y de las doctrinas hindúes en particular; y los mayores obstáculos a este respecto, no son quizá los que pudieran provenir de los orientales mismos. En efecto, la primera condición que se requiere para este estudio, la más esencial de todas, es evidentemente la de tener la mentalidad requerida para comprender las doctrinas de que se trata, queremos decir para comprenderlas verdadera y profundamente; ahora bien, ésta es una aptitud que, salvo muy raras excepciones, les falta por completo a los occidentales. Por otra parte, esta condición necesaria podría ser considerada al mismo tiempo como suficiente, porque, cuando se cumple, los orientales no tienen la menor repugnancia en comunicar su pensamiento tan completamente como es posible hacerlo.

Si no hay otro obstáculo real más que el que acabamos de indicar, ¿cómo es que los “orientalistas”, es decir los occidentales que se ocupan de las cosas del Oriente, no lo han superado jamás? Y no podría tachársenos de exageración al afirmar que, en efecto, nunca lo han superado, cuando se comprueba que sólo han podido producir simples trabajos de erudición, estimables quizá desde un punto de vista especial, pero sin ningún interés para la aprehensión de la menor idea verdadera. Y es que no basta conocer gramaticalmente una lengua, ni ser capaz de traducirla palabra por palabra de manera correcta, para penetrar su espíritu y asimilar el pensamiento de los que la hablan y la escriben. Hasta podría irse más lejos y decir que cuanto más una traducción es escrupulosamente literal, más arriesga el ser en realidad inexacta y desnaturalizar el pensamiento, ya que no hay verdadera equi-

valencia entre los términos de dos lenguas diferentes, sobre todo cuando estas lenguas están muy alejadas una de otra, y alejadas no tanto filológicamente como en razón de la diversidad de las concepciones de los pueblos que las emplean; y es este último elemento el que no podrá penetrar jamás ninguna erudición. Se necesita para esto algo más que una vana “crítica de textos” que se extienda hasta perderse de vista en cuestiones de detalle, algo más que los métodos de gramáticos y de “literatos”, e incluso más que un pretendido “método histórico” aplicado a todo indistintamente. Sin duda que los diccionarios y las recopilaciones tienen su utilidad relativa, que no se trata de contestar, y no se puede decir que todo este trabajo sea inútil, sobre todo si se reflexiona en que quienes lo llevan a cabo, a menudo serían incapaces de producir otra cosa; pero, desgraciadamente, en tanto que la erudición se vuelve una “especialidad”, tiende a tomarse como un fin en sí misma, en lugar de ser un simple instrumento como debe serlo normalmente. Esta invasión de la erudición y de sus métodos particulares es lo que constituye un verdadero peligro, ya que puede absorber a los que serían capaces tal vez de entregarse a otro género de trabajos, y porque el hábito de estos métodos estrecha el horizonte intelectual de los que se someten a ellos y les impone una deformación irremediable.

Aún no hemos dicho todo, y ni siquiera hemos tocado el aspecto más grave de la cuestión: los trabajos de pura erudición son, en la producción de los orientalistas, la parte más voluminosa, es verdad, pero no la más nefasta; y al decir que no había nada más, queremos decir nada que tuviese algún valor, aun de alcance restringido. Algunos, en Alemania principalmente, han querido ir más lejos y, siempre con los mismos métodos que ya no pueden aportar nada aquí, hacer obra de interpretación, añadiendo a ella todo el conjunto de ideas preconcebidas que constituye su mentalidad propia, y con el prejuicio manifiesto de hacer entrar las concepciones de las que se ocupan en los cuadros acostumbrados del pensamiento europeo. En resumen, el error capital de estos orientalistas,

dejando a un lado la cuestión del método, es el de considerar todo desde el punto de vista occidental y a través de la mentalidad de ellos, mientras que la primera condición para poder interpretar correctamente una doctrina cualquiera es, naturalmente, hacer un esfuerzo para asimilársela y para colocarse, tanto como sea posible, en el punto de vista de los que la concibieron. Decimos tanto como sea posible, porque no todos pueden lograrlo igualmente, pero por lo menos todos pueden intentarlo; ahora bien, lejos de ello, el exclusivismo de los orientalistas de los que hablamos y su espíritu de sistema llegan hasta llevarlos, por una aberración increíble, al punto de creerse capaces de comprender las doctrinas orientales mejor que los mismos orientales: pretensión que sería risible si no estuviese unida a una voluntad bien determinada de “monopolizar” en cierto modo los estudios en cuestión. Y, en efecto, para ocuparse de ellos, no hay en Europa, fuera de estos “especialistas”, más que una categoría de soñadores extravagantes y de audaces charlatanes a los que se podría considerar como cantidad despreciable, si no ejercieran ellos también una influencia deplorable desde diversos puntos de vista, como lo expondremos en su lugar de manera más precisa.

Para nosotros, ateniéndonos a lo que concierne a los orientalistas que se puede denominar “oficiales”, señalaremos además, a título de observación preliminar, uno de los abusos a que da lugar lo más frecuentemente el empleo de este “método histórico” al cual hicimos ya alusión: es el error que consiste en estudiar las civilizaciones orientales como se haría con las civilizaciones desaparecidas desde hace largo tiempo. En este último caso, es evidente que está uno forzado, a falta de algo mejor, a contentarse con reconstrucciones aproximadas, sin estar seguro nunca de una perfecta concordancia con lo que realmente existió antes, puesto que no hay ningún medio de proceder a comprobaciones directas. Pero se olvida que las civilizaciones orientales, por lo menos las que al presente nos interesan, han continuado hasta nosotros sin inte-

rupción, y que todavía tienen representantes autorizados, cuya opinión vale incomparablemente más, para su comprensión, que toda la erudición del mundo; sólo que, si se piensa en consultarlos, no hay que partir del singular principio de que sabemos más que ellos sobre el verdadero sentido de sus propias concepciones.

Por otra parte, hay que decir también que los orientales, que tienen, con razón, una idea más bien lamentable de la intelectualidad europea, se preocupan muy poco de lo que los occidentales, de una manera general, puedan o no puedan pensar acerca de ellos; por lo menos no tratan en manera alguna de sacarlos de su error, y, por el contrario, en razón de una cortesía algo desdeñosa, se encierran en un silencio que la vanidad occidental interpreta sin esfuerzo como una aprobación. Y es que el “proselitismo” se desconoce por completo en Oriente, donde por lo demás carecería de objeto y no podría ser considerado sino como una prueba de ignorancia y de incompreensión pura y simple; lo que después diremos mostrará las razones de ello. Para este silencio que algunos reprochan a los orientales, y que sin embargo es tan legítimo, no puede haber sino raras excepciones, a favor de alguna individualidad aislada que presente las condiciones requeridas y las aptitudes intelectuales necesarias. En cuanto a los que salen de su reserva fuera de este caso determinado, no se puede decir más que una cosa: que representan en general a elementos muy poco interesantes, y que, por una u otra razón, no exponen más que doctrinas deformadas bajo el pretexto de adaptarlas al Occidente; tendremos ocasión de decir algunas palabras acerca de ellos. Lo que deseamos hacer comprender por el momento, y lo que desde el principio indicamos, es que la mentalidad occidental es la única responsable de esta situación, que hace muy difícil el papel incluso del que, habiéndose encontrado en condiciones excepcionales y habiendo llegado a asimilar ciertas ideas, quiere expresarlas de la manera más inteligible, pero sin desnaturalizarlas; debe limitarse a exponer lo que ha comprendido, en la medida que esto

puede hacerse, absteniéndose cuidadosamente de todo deseo de “vulgarización”, y sin tener siquiera la menor preocupación de convencer a nadie.

Hemos dicho lo suficiente como para definir con claridad nuestras intenciones: no queremos hacer aquí obra de erudición, y el punto de vista en que queremos colocarnos es mucho más profundo. Como la verdad no es para nosotros un hecho histórico, nos importa muy poco en el fondo determinar con exactitud el origen de tal o cual idea, que no nos interesa, en suma, sino porque, habiéndola comprendido, sabemos que es verdadera; pero algunas indicaciones sobre el pensamiento oriental pueden ser motivo de reflexión para algunos, y este simple resultado tendría, por sí solo, una importancia insospechada. Por otra parte, si ni siquiera puede alcanzarse este fin, tendríamos todavía una razón para emprender una exposición de este género: la de reconocer de algún modo todo lo que debemos intelectualmente a los orientales, y acerca de lo cual los occidentales no nos han ofrecido nunca, ni siquiera parcial e incompleto, el menor equivalente. Mostraremos, pues, para comenzar, tan claramente como podamos y tras algunas consideraciones preliminares indispensables, las diferencias esenciales y fundamentales que existen entre los modos generales del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental. Insistiremos enseguida más especialmente en lo que se refiere a las doctrinas hindúes, sobre lo que éstas presentan de rasgos particulares que las distinguen de las otras doctrinas orientales, aunque todas tengan suficientes caracteres comunes para justificar, en su conjunto, la oposición general del Oriente y del Occidente. Por fin, con respecto a estas doctrinas hindúes, señalaremos la insuficiencia de las interpretaciones que tienen curso en Occidente; hasta deberíamos, para algunas de ellas, indicar su absurdidad. Como conclusión de este estudio, indicaremos, con todas las precauciones necesarias, las condiciones de un acercamiento intelectual entre el Oriente y el Occidente, condiciones que, como es fácil ver, están lejos de haberse cumplido actualmen-

te del lado occidental: de manera que sólo queremos indicar una posibilidad, sin creer de ninguna manera que sea susceptible de una realización inmediata o simplemente próxima.

PRIMERA PARTE:
CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Capítulo I
ORIENTE Y OCCIDENTE

Lo primero que tenemos que hacer en el estudio que emprendemos, es determinar la naturaleza exacta de la oposición que existe entre el Oriente y el Occidente y, primeramente, precisar para ello el sentido que queremos dar a los dos términos de esta oposición. Podríamos decir, para una primera aproximación, quizás un poco somera, que el Oriente para nosotros, es esencialmente Asia, y que el Occidente es esencialmente Europa; pero esto mismo requiere algunas explicaciones.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la mentalidad occidental o europea, empleando indiferentemente una u otra de estas dos palabras, queremos referirnos a la mentalidad propia de la raza europea tomada en su conjunto. Llamaremos pues europeo a todo lo que se relaciona con esta raza, y aplicaremos esta denominación común a todos los individuos que han surgido de ella, en cualquier parte del mundo en que se encuentren: así pues, los americanos y los australianos, para no citar más que a éstos, son para nosotros europeos, exactamente del mismo modo que los hombres de la misma raza que continúan viviendo en Europa. Es evidente, en efecto, que el hecho de haberse trasladado a otra región, o hasta de haber nacido en ella, no podría modificar la raza ni, por consiguiente, la mentalidad que es inherente a ésta; y, aun si el cambio de medio es susceptible de determinar tarde o tem-

prano ciertas modificaciones, éstas serán modificaciones bastante secundarias que no afectan a los caracteres verdaderamente esenciales de la raza, sino que, por el contrario, hacen resaltar a veces de manera más precisa algunos de ellos. Así es como se puede comprobar sin esfuerzo, en los americanos, el desarrollo llevado al extremo de algunas de las tendencias que constituyen la mentalidad europea moderna.

Se plantea una cuestión aquí, sin embargo, que no podemos excusarnos de indicar brevemente: hemos hablado de la raza europea y de la mentalidad que le es propia; ¿pero hay verdaderamente una raza europea? Si se quiere entender por tal una raza primitiva, con una unidad original y una perfecta homogeneidad, hay que responder negativamente, porque nadie puede negar que la población actual de Europa se formó con una mezcla de elementos que pertenecen a razas muy diversas, y que hay en ella diferencias étnicas bastante acentuadas, no sólo de un país a otro, sino aun en el interior de cada agrupación nacional. Sin embargo, no es menos cierto que los pueblos europeos presentan bastantes caracteres comunes que hacen que los distingamos claramente de todos los demás; su unidad, aunque ésta sea más bien adquirida que primitiva, basta para que se pueda hablar, como lo hacemos, de raza europea. Sólo que esta raza es naturalmente menos fija y menos estable que una raza pura; los elementos europeos, al mezclarse a otras razas, serán absorbidos más fácilmente, y sus caracteres étnicos desaparecerían con rapidez; pero esto no se aplica sino al caso en que haya mezcla, y cuando sólo hay yuxtaposición, sucede por el contrario que los caracteres mentales, que son los que más nos interesan, aparecen en cierto modo con más relieve. Estos caracteres mentales son los que, por otra parte, hacen más nítida la unidad europea; cualesquiera que hayan sido las diferencias originales a este respecto o desde otros puntos de vista, se ha formado poco a poco, durante el curso de la historia, una mentalidad común a todos los pueblos de Europa. Esto no quiere decir que no haya mentalidad especial para cada uno de estos pueblos; pero

las particularidades que los distinguen son secundarias con relación a un fondo común al cual parecen sobreponerse: son, en suma, como especies de un mismo género. Nadie, aun entre los que dudan que se pueda hablar de una raza europea, vacilará en admitir la existencia de una civilización europea; y una civilización no es otra cosa que el producto y la expresión de una determinada mentalidad.

No buscaremos precisar ahora los rasgos distintivos de la mentalidad europea, porque ellos surgirán suficientemente en la continuación de este estudio; indicaremos simplemente que varias influencias contribuyeron a su formación: la que ha desempeñado el papel preponderante es sin discusión la influencia griega o, si se quiere, greco-romana. La influencia griega es casi exclusiva en lo que se refiere a los puntos de vista filosófico y científico, a pesar de la aparición de ciertas tendencias especiales, y propiamente modernas, de las que hablaremos más adelante. En cuanto a la influencia romana, es más social que intelectual, y se afirma sobre todo en las concepciones del Estado, del derecho y de las instituciones; por lo demás, intelectualmente, los romanos habían tomado casi todo de los griegos, de manera que, a través de ellos, no es sino la influencia de estos últimos la que pudo ejercerse aunque indirectamente. Hay que señalar también la importancia, desde el punto de vista religioso especialmente, de la influencia judaica que, por lo demás, volveremos a encontrar igualmente en cierta parte del Oriente; hay ahí un elemento extra-europeo en su origen, pero no deja de ser en parte, constitutivo de la mentalidad occidental de nuestros días. Si consideramos ahora el Oriente, no es posible hablar de una raza oriental, o de una raza asiática, aun con todas las restricciones que hemos empleado en la consideración de una raza europea. Se trata aquí de un conjunto mucho más extenso, que comprende poblaciones mucho más numerosas, y con diferencias étnicas mucho más grandes; podemos distinguir en este conjunto varias razas más o menos puras, pero que ofrecen características muy precisas, y de las cuales cada una tie-

ne una civilización propia, muy distinta de las otras: no hay una civilización oriental como hay una civilización occidental, en realidad hay civilizaciones orientales. Tendremos oportunidad pues, de decir cosas especiales para cada una de estas civilizaciones, e indicaremos más adelante cuáles son las grandes divisiones generales que pueden establecerse a este respecto; pero, a pesar de todo, encontraremos, si nos fijamos más en el fondo que en la forma, muchos elementos o más bien principios comunes que hacen que sea posible hablar de una mentalidad oriental, por oposición a la mentalidad occidental.

Cuando decimos que cada una de las razas del Oriente tiene una civilización que le es propia, esto no es absolutamente exacto; sólo es verdadero en rigor para la raza china, cuya civilización tiene precisamente su base esencial en la unidad étnica. Para las otras civilizaciones asiáticas, los principios de unidad sobre los cuales descansan son de naturaleza muy diferente, como lo explicaremos más tarde, y esto es lo que les permite comprender en esta unidad elementos que pertenecen a razas extraordinariamente diversas. Decimos civilizaciones asiáticas, porque las que consideramos lo son todas por su origen, aun cuando se hayan extendido en otras regiones, como lo ha hecho sobre todo la civilización musulmana. Por otra parte, ello es evidente, fuera de los elementos musulmanes no consideraremos como orientales a los pueblos que habitan el Este de Europa: no hay que confundir a un oriental con un levantino, que es más bien todo lo contrario, y que, al menos por la mentalidad, tiene los caracteres esenciales de un verdadero occidental.

Llama la atención a primera vista la desproporción de los dos conjuntos que constituyen respectivamente lo que llamamos el Oriente y el Occidente; si hay oposición entre ellos, no puede realmente haber equivalencia, ni siquiera simetría, entre los dos términos de esta oposición. Hay a este respecto una diferencia comparable a la que existe geográficamente

entre Asia y Europa, y en la que la segunda aparece como una simple prolongación de la primera; igualmente, la verdadera situación del Occidente con relación al Oriente, no es en el fondo más que la de una rama desprendida del tronco, y esto es lo que necesitamos explicar ahora más completamente.

Capítulo II

LA DIVERGENCIA

Si se considera lo que se ha convenido en llamar la antigüedad clásica, y se la compara con las civilizaciones orientales, se comprueba fácilmente que está menos alejada de ellas, desde ciertos puntos de vista al menos, que la Europa moderna. La diferencia entre el Oriente y el Occidente parece que ha ido aumentando siempre, pero esta divergencia es en cierto modo unilateral, en el sentido de que sólo el Occidente es el que ha cambiado, mientras que el Oriente, de manera general, permanecía sensiblemente tal como era en esa época que se tiene la costumbre de considerar como antigua, y que sin embargo todavía es relativamente reciente. La estabilidad, se podría hasta decir, la inmutabilidad, es un carácter que se le reconoce de buena gana a las civilizaciones orientales, especialmente a la de China, pero es acaso menos fácil entenderse sobre su interpretación: los europeos, desde que se pusieron a creer en el “progreso” y en la “evolución”, es decir desde hace ya más de un siglo, quieren ver en ello un signo de inferioridad, mientras que, por el contrario, nosotros vemos un estado de equilibrio que la civilización occidental se ha mostrado incapaz de alcanzar. Esta estabilidad se afirma, por lo demás, en las cosas pequeñas lo mismo que en las grandes, y se puede encontrar un ejemplo notable en el hecho de que la “moda”, con sus variaciones continuas, sólo existe en los países occidentales.

En suma, el occidental y, sobre todo el occidental moderno, aparece como esencialmente veleidoso e inconstante aspirando sólo al movimiento y a la agitación, en tanto que el oriental presenta exactamente el carácter opuesto.

Si se quisiera representar esquemáticamente la divergencia de la que hablamos, no habría pues que trazar dos líneas que de una y otra parte se fuesen separando de un eje, sino que el Oriente debería estar representado por el eje mismo, y el Occidente por una línea que partiera de este eje a la manera de una rama que se separa del tronco, como antes lo dijimos. Este símbolo sería tanto más justo cuanto que, en el fondo, por lo menos desde los tiempos llamados históricos, el Occidente nunca ha vivido intelectualmente, en la medida en que ha tenido una intelectualidad, sino de préstamos tomados del Oriente, directa o indirectamente. La misma civilización griega está muy lejos de haber tenido esa originalidad que se complacen en proclamar los que son incapaces de ver nada más allá, y que llegarían de buen grado hasta pretender que los griegos se calumniaron a sí mismos, cuando reconocieron lo que debían a Egipto, a Fenicia, a Caldea, a Persia, y hasta a la India. Por más que estas civilizaciones son incomparablemente más antiguas que la de los griegos, algunos, cegados por lo que podemos llamar el “prejuicio clásico”, están dispuestos a sostener, contra toda evidencia, que son ellas las que han tomado préstamos de la helénica y que sufrieron su influencia, y es muy difícil discutir con ellos, precisamente porque su opinión sólo descansa en prejuicios; pero ya insistiremos con más amplitud sobre esta cuestión. Es verdad que los griegos tuvieron sin embargo cierta originalidad, pero que de ningún modo es la que se cree por lo común, y que no consiste sino en la forma en la cual presentaron y expusieron lo que habían adoptado, modificándolo de manera más o menos afortunada para adaptarlo a su propia mentalidad, originalidad muy distinta de la de los orientales, y hasta opuesta a ésta en más de un aspecto.

Antes de ir más lejos, precisaremos que no pretendemos negar la originalidad de la civilización helénica desde éste o aquél punto de vista más o menos secundario a nuestro juicio, desde el punto de vista del arte por ejemplo, sino sólo desde el punto de vista propiamente intelectual, que por otra parte

se encuentra mucho más reducido que en los orientales. Esta disminución de la intelectualidad, este aminoramiento por decirlo así, podemos afirmarlo claramente con relación a las civilizaciones orientales que subsisten y que conocemos directamente; y es verosímil también con relación a las que desaparecieron, según todo lo que podemos saber de ellas, y sobre todo según las analogías que han existido de modo manifiesto entre éstas y aquéllas. En efecto, el estudio del Oriente tal como se hace hoy todavía, si se quisiera emprender de manera verdaderamente directa, sería capaz de ayudar en una amplia medida para comprender la Antigüedad, en razón de este carácter de fijeza y de estabilidad que hemos indicado; ayudaría también a comprender la antigüedad griega, para la cual no tenemos el recurso de un testimonio inmediato, porque se trata aquí también de una civilización que realmente se extinguió, y los griegos actuales no podrían de ningún modo ser considerados como los legítimos continuadores de los antiguos, de los que sin duda no son ni siquiera los descendientes auténticos.

Hay que fijarse bien, sin embargo, en que el pensamiento griego es a pesar de todo, en su esencia, un pensamiento occidental y que se encuentra ya en él entre algunas otras tendencias, el origen y algo así como el germen de las que se desarrollaron largo tiempo después, en los occidentales modernos. No hay pues que llevar demasiado lejos el empleo de la analogía que acabamos de señalar; pero, mantenida dentro de justos límites, puede todavía prestar servicios importantes a los que quieren comprender realmente la Antigüedad e interpretarla de la manera menos hipotética que sea posible, y, por otra parte, se evitará cualquier peligro si se tiene en cuenta todo lo que sabemos de perfectamente cierto sobre los caracteres especiales de la mentalidad helénica. En el fondo, las nuevas tendencias que se encuentran en el mundo grecorromano son sobre todo tendencias a la restricción y a la limitación, de manera que las reservas que hay que aportar en una comparación con el Oriente deben proceder casi exclusiva-

mente del temor de atribuir a los antiguos del Occidente más de lo que en verdad pensaron; cuando comprobamos que tomaron algo al Oriente, no hay que creer que se lo asimilaron por completo, ni apresurarse a concluir que existe identidad de pensamiento. Se pueden establecer aproximaciones numerosas e interesantes, parangones que no tienen equivalente en lo que se refiere al Occidente moderno; pero no es menos cierto que los modos esenciales del pensamiento oriental son enteramente distintos, y que, sin salir de los cuadros de la mentalidad occidental, aun antigua, está uno condenado fatalmente a descuidar y a desconocer los aspectos de este pensamiento oriental que son precisamente los más importantes y los más característicos. Como es evidente que lo más no puede nacer de lo menos, ésta sola diferencia debería bastar, a falta de cualquiera otra consideración, para mostrar de qué lado se encuentra la civilización que ha hecho aportaciones a las otras.

Volviendo al esquema que indicamos antes, debemos decir que su defecto principal, inevitable por otra parte en cualquier esquema, es el de simplificar demasiado las cosas, representando la divergencia como creciendo de manera continua desde la antigüedad hasta nuestros días. En realidad ha habido tiempos de detención en esta divergencia y hasta ha habido épocas menos alejadas en que el Occidente recibió de nuevo la influencia directa del Oriente: nos referimos sobre todo al período alejandrino, y también a lo que los árabes aportaron a Europa en la Edad Media, y de lo cual una parte les pertenecía en propiedad, mientras que el resto había sido tomado de la India; su influencia es muy conocida en lo que se refiere al desarrollo de las matemáticas, pero estuvo lejos de limitarse a este dominio particular. La divergencia surgió de nuevo en el Renacimiento, cuando se produjo una ruptura muy clara con la época anterior, y la verdad es que este pretendido Renacimiento fue una muerte para muchas cosas, hasta desde el punto de vista de las artes, pero, sobre todo desde el punto de vista intelectual; es difícil para un moderno

percibir toda la extensión y todo el alcance de lo que se perdió entonces. El retorno a la antigüedad clásica tuvo por efecto una disminución de la intelectualidad, fenómeno comparable al que había tenido lugar en otro tiempo entre los mismos griegos, pero con esta diferencia capital: que se manifestó entonces en el curso de la existencia de una misma raza y no ya en el paso de ciertas ideas de un pueblo a otro; es como si estos griegos, en el momento en que iban a desaparecer enteramente, se hubiesen vengado de su propia incompreensión imponiendo a toda una parte de la humanidad los límites de su horizonte mental. Cuando a esta influencia se agregó la de la Reforma, que por lo demás tal vez no fueron del todo independientes, las tendencias fundamentales del mundo moderno se establecieron con precisión; la Revolución, con todo lo que representa en diversos dominios, y que equivale a la negación de toda tradición, debía ser la consecuencia lógica de su desarrollo. Pero no tenemos que entrar aquí en el detalle de todas esas consideraciones, lo que podría llevarnos demasiado lejos; no tenemos la intención de hacer especialmente la historia de la mentalidad occidental, sino sólo decir lo que es necesario para hacer comprender lo que la diferencia profundamente de la intelectualidad oriental. Antes de completar lo que tenemos que decir a este respecto de los modernos, necesitamos todavía volver a los griegos, para precisar lo que no hemos hecho más que indicar hasta aquí de manera insuficiente, y para desbrozar el terreno, en cierto modo, explicándonos con bastante precisión para poner término a ciertas objeciones que es muy fácil prever.

No añadiremos por el momento sino unas palabras en lo que concierne a la divergencia del Occidente con relación al Oriente: esta divergencia ¿continuará aumentando indefinidamente? Las apariencias podrían hacerlo creer, y, en el estado actual de las cosas, esta cuestión es seguramente de aquellas sobre las cuales se puede discutir; pero, sin embargo, en lo que a nosotros se refiere, no pensamos que esto sea posible; daremos las razones en nuestra conclusión.

Capítulo III

EL PREJUICIO CLÁSICO

Hemos indicado ya lo que entendemos por el “prejuicio clásico”: es propiamente el apriorismo de atribuir a los griegos y a los romanos el origen de toda civilización. No se puede apenas, en el fondo, encontrar en él más razón que ésta: los occidentales, porque su propia civilización no se remonta en efecto más allá de la época grecorromana y se deriva de ella casi por completo, se imaginan que así ha debido ser por todas partes, y les cuesta trabajo concebir la existencia de civilizaciones muy diferentes y de origen mucho más antiguo; se podría decir que son, intelectualmente, incapaces de franquear el Mediterráneo. Por lo demás, el hábito de hablar de “la civilización”, de una manera absoluta, contribuye también en una amplia medida a mantener este prejuicio: “la civilización”, entendida así y suponiéndosela única, es algo que no ha existido nunca; en realidad, ha habido siempre y hay todavía “civilizaciones”. La civilización occidental, con sus caracteres especiales, es simplemente una civilización entre otras, y lo que se llama pomposamente “la evolución de la civilización” no es más que el desarrollo de esta civilización particular desde sus orígenes relativamente recientes, desarrollo que por otra parte está muy lejos de haber sido siempre “progresivo” de manera regular y sobre todos los puntos: lo que antes dijimos del pretendido Renacimiento y de sus consecuencias, podría servir aquí como ejemplo muy claro de una regresión intelectual, que no ha hecho más que agravarse hasta nuestros días.

Para quien quiera examinar las cosas con imparcialidad, es evidente que los griegos tomaron verdaderamente casi to-

do de los orientales, por lo menos desde el punto de vista intelectual, como ellos mismos lo confesaron a menudo; por mentirosos que hayan podido ser, al menos no mintieron en este punto, y, por lo demás, no tenían ningún interés en ello, todo lo contrario. Su única originalidad, dijimos antes, reside en la manera como expusieron las cosas, según una facultad de adaptación que no se les puede negar, pero que necesariamente se encuentra limitada a la medida de su comprensión; es pues, en suma, una originalidad de orden puramente dialéctico. En efecto, los modos de razonamiento, que se derivan de los modos generales del pensamiento y sirven para formularlos, son distintos entre los griegos y los orientales; hay que tener siempre cuidado cuando se señalan ciertas analogías, por lo demás reales, como la del silogismo griego, por ejemplo, con lo que se ha llamado con más o menos exactitud el silogismo hindú. Ni siquiera se puede decir que el razonamiento griego se distinga por un rigor particular; no parece más riguroso que los demás, excepto a quienes lo frecuentan de modo exclusivo, y esta apariencia sólo proviene de que se encierra siempre en un dominio más restringido, más limitado y, por lo tanto, mejor definido. Lo que verdaderamente es propio de los griegos, en cambio, pero no muy en su favor, es cierta sutileza dialéctica de la que los *Diálogos* de Platón ofrecen numerosos ejemplos, y donde se ve la necesidad de examinar indefinidamente una misma cuestión bajo todas sus facetas, tomándola por los aspectos más pequeños, y para terminar en una conclusión más o menos insignificante; hay que creer que los modernos, en Occidente, no son los primeros en estar afligidos de “miopía intelectual”.

No hay motivo quizá, después de todo, para reprochar más de lo debido a los griegos el que hayan disminuido el campo del pensamiento humano como lo hicieron; por una parte, ésta fue una consecuencia inevitable de su constitución mental, de la que no se les puede considerar responsables, y, por otra, de esta manera pusieron por lo menos al alcance de una parte de la humanidad algunos conocimientos que, de

otro modo, corrían peligro de serle completamente extraños. Es fácil darse cuenta de esto al ver de lo que son capaces, en nuestros días, los occidentales que se encuentran directamente en presencia de ciertas concepciones orientales, y que tratan de interpretarlas conforme a su propia mentalidad: todo lo que no pueden reducir a formas “clásicas” se les escapa totalmente, y todo lo que reducen a ellas más o menos bien está, por lo mismo, desfigurado hasta tal punto que lo hacen irreconocible.

El pretendido “milagro griego”, como lo llaman sus admiradores entusiastas, se reduce en suma a muy poca cosa, o por lo menos, en lo que implica un cambio profundo, este cambio es una decadencia: es la individualización de las concepciones, la sustitución de lo intelectual por lo racional, del punto de vista metafísico por el punto de vista científico y filosófico. Poco importa, por lo demás, que los griegos hayan sabido mejor que otros dar a ciertos conocimientos un carácter práctico, o que hayan sacado de ellos consecuencias con este carácter, cuando no lo habían hecho los precedentes; hasta está permitido pensar que así dieron al conocimiento un fin menos puro y menos desinteresado, porque el sesgo de su espíritu no les permitió mantenerse sino con dificultad y como por excepción en el dominio de los principios. Esta tendencia “práctica”, en el sentido más común de la palabra es una de las que debían irse acentuando en el desarrollo de la civilización occidental y predomina ostensiblemente en la época moderna; no se puede hacer una excepción a este respecto sino en favor de la Edad Media, mucho más orientada hacia la especulación pura.

De una manera general, los occidentales son, por naturaleza, muy poco metafísicos: la comparación de sus lenguas con las de los orientales suministraría por sí sola una prueba suficiente de ello, si los filólogos fueran capaces de discernir realmente el espíritu de las lenguas que estudian. En cambio, los orientales tienen una tendencia muy marcada a desintere-

sarse de las aplicaciones, y esto se comprende sin dificultad, porque cualquiera que se interese esencialmente en el conocimiento de los principios universales, sólo sentirá un interés muy mediocre por las ciencias especiales, y como mucho puede concederles una curiosidad pasajera, insuficiente en todo caso para provocar numerosos descubrimientos en este orden de ideas. Cuando se sabe, por una certidumbre matemática en cierto modo, y hasta más que matemática, que las cosas no pueden ser distintas de lo que son, se vuelve uno por fuerza desdeñoso de la experiencia, porque la comprobación de un hecho particular, cualquiera que sea, no prueba nunca otra cosa más que la existencia pura y simple de este mismo hecho; como mucho, tal comprobación puede servir a veces para ilustrar una teoría, a título de ejemplo, pero de ningún modo para probarla, y creer lo contrario es una grave ilusión. En estas condiciones, no hay evidentemente lugar para estudiar las ciencias experimentales por ellas mismas, y, desde el punto de vista metafísico, no tienen, como el objeto al cual se aplican, más que un valor puramente accidental y contingente; muy a menudo no se experimenta, pues, ni siquiera la necesidad de extraer las leyes particulares, que se podrían, sin embargo, sacar de los principios, a título de aplicación especial en tal o cual dominio determinado, si se encontrara que la cuestión valía la pena. Así se puede comprender todo lo que separa el “saber” oriental de la “investigación” occidental; pero todavía se asombra uno de que la investigación haya llegado, para los occidentales modernos, a constituir un fin en sí misma, independientemente de sus resultados posibles.

Otro punto que importa esencialmente señalar aquí, y que además se presenta como un corolario de lo que precede, es que nadie ha estado más lejos que los orientales sin excepción, de tener, como la Antigüedad grecorromana, el culto de la naturaleza, ya que la naturaleza nunca ha sido para ellos más que el mundo de las apariencias; sin duda que estas apariencias tienen también una realidad, pero sólo es una realidad transitoria y no permanente; contingente y no universal.

Así pues, el “naturalismo”, bajo todas las formas de que es susceptible, no puede constituir, a los ojos de los hombres que se podría llamar metafísicos por temperamento, más que una desviación y hasta una verdadera monstruosidad intelectual.

Hay que decir, no obstante, que los griegos, a pesar de su tendencia al “naturalismo”, no llegaron nunca a conceder a la experimentación la importancia excesiva que le atribuyen los modernos; se encuentra en toda la antigüedad, aun occidental, cierto desdén por la experiencia, que acaso sería difícil explicar de otra manera, si no es viendo en ella un vestigio de la influencia oriental, porque perdió en parte su razón de ser en los griegos, cuyas preocupaciones no eran metafísicas, y para los cuales las consideraciones de orden estético ocupaban muy a menudo el lugar de razones más profundas que se les escapaban. Es pues a estas últimas consideraciones a las que se hace intervenir más a menudo en la explicación del hecho de que se trata; pero pensamos que hay allí, por lo menos en el origen, algo más. De todos modos, esto no impide que se encuentre ya en los griegos, en cierto sentido, el punto de partida de las ciencias experimentales tal como las comprenden los modernos, ciencias en las cuales la tendencia “práctica” se une a la tendencia “naturalista”, no pudiendo una y otra alcanzar su pleno desarrollo sino en detrimento del pensamiento puro y del conocimiento desinteresado. De manera que, el hecho de que los orientales no se hayan adherido nunca a ciertas ciencias especiales, de ningún modo es signo de inferioridad por su parte, hasta es intelectualmente todo lo contrario; esto es, en suma, una consecuencia normal de que su actividad se haya dirigido siempre en otro sentido y hacia un fin por completo diferente. Son precisamente los diversos sentidos en que se puede ejercer la actividad mental del hombre los que imprimen a cada civilización su carácter propio, determinando la dirección fundamental de su desarrollo; y esto es al mismo tiempo lo que da la ilusión del progreso a los que, no conociendo más que una civilización, ven exclusiva-

mente la dirección en la cual se ha desarrollado y creen que es la única posible, sin darse cuenta de que este desarrollo sobre un punto puede ser ampliamente compensado por una regresión en otros puntos.

Si se considera el orden intelectual, el único esencial en las civilizaciones orientales, hay dos razones por lo menos para que los griegos, en este aspecto, hayan tomado todo de éstas, nos referimos a todo lo válido en sus concepciones: una de tales razones, acerca de la cual hemos insistido más hasta aquí, viene de la ineptitud relativa de la mentalidad griega a este respecto; la otra es que la civilización helénica es de fecha mucho más reciente que las principales civilizaciones orientales. Esto es verdad en particular para la India, aunque, allí donde hay ciertas relaciones entre las dos civilizaciones, algunos llevan el “prejuicio clásico” hasta afirmar *a priori* que es la prueba de una influencia griega. Sin embargo, si tal influencia intervino realmente en la civilización hindú, no pudo ser sino muy tardía y debió necesariamente ser por completo superficial. Podríamos admitir que haya habido, por ejemplo, una influencia de orden artístico, por más que, inclusive en este punto de vista especial, las concepciones de los hindúes hayan permanecido siempre, en todas las épocas, por completo diferentes de las de los griegos; por otro lado, no se encuentran rastros seguros de una influencia de este género más que en una determinada porción, muy restringida a la vez en el espacio y en el tiempo, de la civilización búdica, que no puede ser confundida con la civilización hindú propiamente dicha. Pero esto nos obliga a decir por lo menos algunas palabras sobre lo que pudieron ser, en la Antigüedad, las relaciones entre pueblos diferentes y más o menos alejados, luego sobre las dificultades que provocan, de manera general, las cuestiones de cronología; tan importantes a los ojos de los partidarios más o menos exclusivos del demasiado famoso “método histórico”.

Capítulo IV

LAS RELACIONES DE LOS PUEBLOS ANTIGUOS

Se cree bastante generalmente que las relaciones entre Grecia y la India no comenzaron, o por lo menos no adquirieron importancia apreciable, sino en la época de las conquistas de Alejandro; para todo lo que es sin duda anterior a esta fecha se habla, pues, simplemente de semejanzas fortuitas entre las dos civilizaciones; y para todo lo que es posterior, o que se supone posterior, se habla naturalmente de influencia griega, como lo quiere la lógica especial inherente al “prejuicio clásico”. Ésta es una opinión que, como muchas otras, carece también de todo fundamento serio, porque las relaciones entre los pueblos, aun alejados, eran mucho más frecuentes en la antigüedad de lo que se imagina por lo común. En suma, las comunicaciones no eran mucho más difíciles por entonces que hace apenas uno o dos siglos, y más precisamente hasta la invención de los ferrocarriles y de los buques de vapor; se viajaba sin duda menos comúnmente que en nuestra época, menos a menudo y sobre todo menos deprisa, pero se viajaba de manera más provechosa, porque se tomaba tiempo para estudiar los países que se atravesaban, y a veces hasta se viajaba justamente sólo con vistas a este estudio y a los beneficios intelectuales que de él se podían obtener. En estas condiciones, no hay ninguna razón plausible para tratar de “leyenda” lo que se nos cuenta sobre los viajes de los filósofos griegos, tanto más cuanto que estos viajes explican muchas cosas que, de otro modo, serían incomprensibles. La verdad es que, mucho antes de los primeros tiempos de la filosofía griega, los medios de comunicación debieron tener un desarrollo del cual los modernos están lejos de tener una idea exacta, y esto de manera normal y permanente, fuera de las migraciones de

pueblos que sin duda no se produjeron jamás sino de manera discontinua y un poco excepcional.

Entre otras pruebas que podríamos citar en apoyo de lo que acabamos de decir, sólo indicaremos una, que concierne especialmente a las relaciones de los pueblos mediterráneos, y lo haremos porque se trata de un hecho poco conocido o por lo menos poco señalado, al cual nadie parece haber prestado la atención que merece, y del que no se han dado, en todo caso, más que interpretaciones muy inexactas. El hecho del que queremos hablar es la adopción, en torno a la cuenca del Mediterráneo, de un mismo tipo fundamental de moneda, con variaciones accesorias que servían de marcas distintivas locales; y esta adopción, aunque no se pueda fijar su fecha exacta, se remonta sin duda a una época muy antigua, al menos si sólo se tiene en cuenta el período de la antigüedad que más comúnmente se estudia. Sólo se ha querido ver en esto una simple imitación de las monedas griegas, que habrían llegado accidentalmente a estas regiones lejanas; éste es un ejemplo de la influencia exagerada que se ha querido atribuir siempre a los griegos, y también de la funesta tendencia a hacer intervenir el azar en todo lo que no se sabe explicar, como si el azar fuera otra cosa que un nombre para disimular nuestra ignorancia de las causas reales. Lo que nos parece cierto es que el tipo monetario común de que se trata, que tiene esencialmente una cabeza humana de un lado, un caballo o un carro del otro, no es específicamente griego y podría ser itálico o cartaginés, o hasta galo o ibérico; su adopción necesitó sin duda de un acuerdo más o menos explícito entre los diversos pueblos del Mediterráneo, aunque las modalidades de este acuerdo forzosamente se nos escapan. Sucede con este tipo monetario lo que con ciertos símbolos o ciertas tradiciones, que se encuentran los mismos en límites todavía más extensos; y por otra parte, si nadie discute las relaciones continuas que las colonias griegas mantenían con su metrópoli, ¿por qué motivo habían de discutirse más las que pudieron establecerse entre los griegos y otros pueblos? Por lo demás,

incluso allí donde nunca haya intervenido una convención de la clase de la que acabamos de mencionar, por razones que pueden ser de órdenes diversos que no tenemos por qué investigar aquí, y que, por otro lado, sería tal vez difícil determinar con exactitud, no está probado de ningún modo que esto impidiese el establecimiento de intercambios más o menos regulares; los medios fueron simplemente otros, puesto que tuvieron que adaptarse a circunstancias diferentes.

Para precisar el alcance que conviene reconocer al hecho que hemos indicado, aunque sólo lo hayamos tomado a título de ejemplo, hay que añadir que los intercambios comerciales nunca se han producido de manera continua sin ir acompañados, tarde o temprano, de intercambios de otro orden, y principalmente de intercambios intelectuales; y hasta puede ser que en ciertos casos las relaciones económicas, lejos de ocupar el primer lugar como lo hacen en los pueblos modernos, no hayan tenido más que una importancia más o menos secundaria. La tendencia a reducirlo todo al punto de vista económico, ya sea en la vida interior de un país, o bien en las relaciones internacionales, es, en efecto, una tendencia del todo moderna; los antiguos, inclusive occidentales, con excepción quizá de los fenicios, no consideraron las cosas de esta manera, y los orientales, todavía hoy, tampoco las consideran así. Ésta es la ocasión de repetir lo peligroso que es siempre querer formular una apreciación desde el propio punto de vista, en lo que se refiere a hombres que, encontrándose en otras circunstancias, con otra mentalidad, situados de otro modo en el tiempo o en el espacio, con seguridad no se colocaron nunca en este mismo punto de vista, y ni siquiera tenían razón ninguna para concebirlo; tal error es, sin embargo, el que cometen muy a menudo los que estudian la antigüedad, y éste es también, como lo dijimos al principio, el que nunca dejan de cometer los orientalistas.

Volviendo a nuestro punto de partida, no se está autorizado, en absoluto, por el hecho de que los más antiguos filó-

sofos griegos hayan precedido en varios siglos a la época de Alejandro para concluir que no conocieron nada de las doctrinas hindúes. Para citar un ejemplo, el atomismo, largo tiempo antes de aparecer en Grecia, fue sostenido en la India por la escuela de Kânada y luego por los jainistas y los budistas; puede ser que haya sido importado en Occidente por los fenicios, como lo dan a entender algunas tradiciones, pero, por otra parte, diversos autores afirman que Demócrito, que fue uno de los primeros entre los griegos en adoptar esta doctrina, o por lo menos en formularla claramente, había viajado por Egipto, Persia y la India. Los primeros filósofos griegos pueden hasta haber conocido, no sólo las doctrinas hindúes, sino también las doctrinas budistas, porque no son sin duda anteriores al Budismo, y, además, éste se difundió pronto fuera de la India, en las regiones de Asia más vecinas a Grecia, y, por tanto, relativamente más accesibles. Esta circunstancia fortalecería la tesis, muy sostenible, de los préstamos tomados, ciertamente no exclusivos, pero sí importantes, de la civilización búdica: así se explicaría, en particular, el hecho de que la mayoría de los filósofos físicos no hayan admitido más que cuatro elementos en lugar de cinco. Lo curioso en todo caso es que los parangones que se pueden hacer con las doctrinas de la India son mucho más numerosos y más patentes en el período presocrático que en los períodos posteriores; ¿en qué se convierte entonces el papel de las conquistas de Alejandro en las relaciones intelectuales de los pueblos? En suma, no parecen haber introducido, en cuanto a influencia hindú, más que la que se puede señalar en la lógica de Aristóteles, y a la cual aludimos antes en lo que se refiere al silogismo, así como en la parte metafísica de la obra del mismo filósofo, para la cual se podrían señalar también semejanzas demasiado precisas como para ser puramente accidentales.

Si se objeta, para salvaguardar a pesar de todo la originalidad de los filósofos griegos, que hay un fondo intelectual común a toda la humanidad, resulta, como mínimo, que este fondo es algo demasiado general y demasiado vago para su-

ministrar una explicación satisfactoria de semejanzas precisas y claramente determinadas. Por lo demás, la diferencia de mentalidades va mucho más lejos, en bastantes casos, de lo que creen los que nunca conocieron más que un solo tipo de humanidad; entre los griegos y los hindúes, particularmente, esta diferencia era de las más considerables. Semejante explicación sólo puede ser suficiente cuando se trata de dos civilizaciones comparables entre sí, cuando se desarrollan en el mismo sentido, aunque independientemente una de otra, y producen concepciones idénticas en el fondo, aunque muy distintas en forma: este caso es el de las doctrinas metafísicas de China y de la India. Aunque sería tal vez más plausible, aun en estos límites, ver ahí, como está uno obligado a hacerlo por ejemplo cuando se comprueba una comunidad de símbolos, el resultado de una identidad de tradiciones primordiales, suponiendo relaciones que pueden remontar por lo demás a épocas mucho más remotas que el comienzo del período llamado “histórico”; pero esto nos llevaría demasiado lejos.

Después de Aristóteles, las huellas de una influencia hindú en la filosofía griega se vuelven más y más raras, si es que no faltan por completo, porque esta filosofía se encierra en un dominio cada vez más limitado y contingente, cada vez más alejado de toda intelectualidad verdadera, y porque este dominio es, en su mayor parte, el de la moral, refiriéndose a preocupaciones que han sido siempre completamente extrañas a los orientales. No es sino entre los neoplatónicos donde se verán reaparecer influencias orientales, y es ahí donde se encontrarán en los griegos por primera vez ciertas ideas metafísicas, como la del Infinito. Hasta el momento, en efecto, los griegos sólo habían tenido la noción de lo indefinido, y, rasgo eminentemente característico de su mentalidad, acabado y perfecto eran para ellos términos sinónimos; para los orientales, por el contrario, es el Infinito lo idéntico a la Perfección. Tal es la diferencia profunda que existe entre un pensamiento filosófico, en el sentido europeo de la palabra, y un pensamiento metafísico; pero ya tendremos ocasión después de in-

sistir más ampliamente sobre el particular, y estas pocas indicaciones bastan por el momento, porque nuestra intención no es la de establecer aquí una comparación detallada entre las concepciones respectivas de la India y de Grecia, comparación que encontraría además muchas dificultades en las cuales no piensan los que la consideran demasiado superficialmente.

Capítulo V

CUESTIONES DE CRONOLOGÍA

Las cuestiones relativas a la cronología son de las que más apuran a los orientalistas, y esta dificultad está generalmente bastante justificada; pero se equivocan, por una parte, en conceder importancia excesiva a estas cuestiones, y, por otra, en creer que podrán llegar, por sus métodos ordinarios, a obtener soluciones definitivas, cuando no llegan en efecto sino a hipótesis más o menos caprichosas, sobre las cuales, por otra parte, están lejos de ponerse de acuerdo entre sí. Hay sin embargo algunos casos que no presentan ninguna dificultad real, al menos cuando se consiente en no complicarlos intencionadamente con las sutilezas y las argucias de una “crítica” y de una “hipercrítica” absurdas. Tal es especialmente el caso de documentos que, como los antiguos Anales chinos, contienen una descripción precisa del estado del cielo en la época a la cual se refieren; como el cálculo de su fecha exacta se basa en datos astronómicos ciertos, no puede admitir ninguna ambigüedad. Desgraciadamente, este caso no es general, y hasta es casi excepcional, y los otros documentos, los documentos hindúes en particular, no ofrecen en su mayoría nada de ello para guiar las investigaciones, lo que, en el fondo, prueba simplemente que sus autores no tuvieron la menor preocupación por “establecer una fecha” con objeto de reivindicar la prioridad que fuere. La pretensión de originalidad intelectual, que en buena parte contribuye al nacimiento de los sistemas filosóficos, es, hasta entre los occidentales, cosa muy moderna, que ignoraba todavía la Edad Media; las ideas puras y las doctrinas tradicionales nunca constituyeron la propiedad de tal o cual individuo, y las particularidades biográficas de quienes las expusieron e interpretaron son de

importancia mínima. Por lo demás, incluso para China, la observación que hicimos hace poco no se aplica, a decir verdad, más que a los escritos históricos; pero éstos son, después de todo, los únicos para los cuales presenta verdadero interés la determinación cronológica, puesto que esta misma determinación no tiene sentido ni alcance más que desde sólo el punto de vista de la historia. Hay que señalar, por otra parte, que, para aumentar la dificultad, existe en la India, y sin duda también en ciertas civilizaciones desaparecidas, una cronología, o más exactamente algo que tiene la apariencia de una cronología, basada en números simbólicos, que no hay que tomar de ningún modo literalmente por números de años; ¿no se encuentra algo análogo hasta en la cronología bíblica? Sólo que esta pretendida cronología se aplica exclusivamente, en realidad, a períodos cósmicos, y no a períodos históricos; entre unos y otros no hay confusión posible, si no es por efecto de una ignorancia bastante grosera, y sin embargo estamos obligados a reconocer que los orientalistas han dado demasiados ejemplos de semejantes errores.

Una tendencia muy general en esos mismos orientalistas es la que les lleva a reducir lo más posible, y a menudo hasta más allá de toda medida razonable, la antigüedad de las civilizaciones de que se ocupan, como si se sintieran molestos por el hecho de que tales civilizaciones hayan podido ya existir y estar en pleno desarrollo en épocas tan lejanas, tan anteriores a los orígenes más remotos que se pueden asignar a la actual civilización occidental, o incluso a aquellas de las que procede directamente; su prejuicio a este respecto no parece tener otra excusa que ésta, que es en verdad muy insuficiente. Por lo demás, este mismo prejuicio se ha ejercido también sobre cosas mucho más cercanas al Occidente, en todos los aspectos, que las civilizaciones de China y de la India, e inclusive las de Egipto, Persia y Caldea: es así como se han esforzado, por ejemplo, en “rejuvenecer” la *Qabbalah* hebrea de manera que se pueda suponer en ella una influencia alejandrina y neoplatónica, cuando fue lo contrario sin duda lo

que se produjo en realidad; y esto siempre por la misma razón, es decir, nada más porque se ha convenido *a priori* que todo debe venir de los griegos, que éstos tuvieron el monopolio de los conocimientos en la antigüedad, como los europeos se imaginan tenerlo ahora, y que fueron siempre, como estos mismos europeos pretenden serlo en la actualidad, los educadores y los inspiradores del género humano. Y, sin embargo, Platón, cuyo testimonio no debería ser sospechoso en la circunstancia, no ha temido aseverar en el *Timeo* que los egipcios llamaban “niños” a los griegos; los orientales tendrían todavía hoy muchas razones para decir lo mismo de los occidentales, si los escrúpulos de una cortesía quizá excesiva no les impidiesen a menudo llegar hasta ahí. Recordamos sin embargo, que esta misma apreciación fue formulada precisamente por un hindú que oía exponer por primera vez las concepciones de ciertos filósofos europeos, y que estuvo tan lejos de maravillarse por ellas que declaró ¡que éstas eran “ideas buenas” todo lo más para un niño de ocho años!

Los que piensan que reducimos demasiado el papel desempeñado por los griegos, haciendo de ellos casi exclusivamente una función de “adaptadores”, podrían objetarnos que no conocemos todas sus ideas, que hay muchas cosas que no han llegado hasta nosotros. Eso es cierto, sin duda, en algunos casos, y principalmente en la enseñanza oral de los filósofos; pero ¿lo que conocemos de sus ideas no es de todos modos ampliamente suficiente para permitirnos juzgar del resto? La analogía, única que nos suministra el medio de ir, en cierta medida, de lo conocido a lo desconocido, no puede sino darnos aquí la razón: y, además, según la enseñanza escrita que poseemos, hay por lo menos fuertes presunciones para creer que la enseñanza oral correspondiente, en lo que tenía precisamente de especial y de “esotérica”, es decir, de “más interior”, fue, como la de los “misterios” con la cual debió tener muchas relaciones, más profundamente impregnada aún de inspiración oriental. Por añadidura, la misma “interioridad” de esta enseñanza no hace más que garantizarnos que

estaba menos alejada de su fuente y menos deformada que cualquier otra, porque estaba menos adaptada a la mentalidad general del pueblo griego, sin lo cual su comprensión no hubiese requerido, evidentemente, una preparación especial, sobre todo una preparación tan larga y tan difícil como lo era, por ejemplo, la que estaba en uso en las escuelas pitagóricas.

Por otro lado, mal les vendría a los arqueólogos y los orientalistas el invocar contra nosotros una enseñanza oral, o incluso obras perdidas, puesto que “el método histórico” que tanto estiman tiene por carácter esencial no tomar en consideración más que los monumentos que tienen a la vista y los documentos escritos que tienen entre las manos; y ahí es precisamente donde se manifiesta toda la insuficiencia de este método. En efecto, hay una observación que se impone, pero que se pierde muy a menudo de vista, y que es la siguiente: si se encuentra, para cierta obra, un manuscrito cuya fecha se puede determinar por un medio cualquiera, esto prueba que la obra de que se trata no es ciertamente posterior a esta fecha, pero eso es todo, y ello no prueba de ningún modo que no pueda ser muy anterior. Puede muy bien suceder que se descubran después otros manuscritos más antiguos de la misma obra y, por lo demás, si no se descubren, no se tiene el derecho de concluir que no existen, ni con mayor razón que no han existido nunca. Si ello existe todavía en el caso de una civilización que ha durado hasta nosotros, es, por lo menos verosímil que, lo más a menudo, los manuscritos no sean entregados al azar de un descubrimiento arqueológico como el que se puede hacer cuando se trata de una civilización desaparecida, y no hay, por otra parte, ninguna razón para admitir que quienes los conservan se crean obligados un día u otro a deshacerse de ellos en beneficio de los eruditos occidentales, tanto más cuanto que puede darse a su conservación un interés sobre el que no insistiremos, pero acerca del cual la curiosidad, aun decorada con el epíteto “científico”, es de muy poco valor. Por otra parte, en lo que se refiere a las civilizaciones desaparecidas, estamos obligados a darnos cuenta de que,

a pesar de todas las investigaciones y de todos los descubrimientos, hay una multitud de documentos que forzosamente no encontraremos jamás, por la sencilla razón de que fueron destruidos accidentalmente; como los accidentes de este género fueron, en muchos casos, contemporáneos de las mismas civilizaciones de que se trata, y no forzosamente posteriores a su extinción, y como todavía podemos comprobar accidentes parecidos en torno a nosotros, es extremadamente probable que lo mismo debió producirse también, poco más o menos, en las otras civilizaciones que se han prolongado hasta nuestra época; incluso hay más probabilidades de que haya sido así, puesto que ha transcurrido, desde el origen de estas civilizaciones, una sucesión más larga de siglos. Pero aún hay algo más: hasta sin accidente, los manuscritos antiguos pueden desaparecer de manera por completo natural, normal en cierto modo, por desgaste puro y simple; en este caso, son reemplazados por otros que necesariamente son de fecha más reciente, y que son los únicos cuya existencia se podrá comprobar en lo sucesivo. Podemos formarnos una idea, en particular, por lo que sucede de manera constante en el mundo musulmán: un manuscrito circula y es transportado, según las necesidades, de un centro de enseñanza a otro, y a veces a regiones muy alejadas, hasta que esté tan gravemente dañado por el uso que quedará casi fuera de servicio; se hace entonces una copia tan exacta como es posible, copia que ocupará desde entonces el lugar del antiguo manuscrito, que se utilizará de la misma manera, y ella misma será reemplazada por otra, cuando a su vez se deteriore, y así sucesivamente. Estas sustituciones sucesivas pueden sin duda ser muy enojosas para las investigaciones especiales de los orientalistas; pero los que se dedican a ellas no se preocupan de este inconveniente, y, aun si las conocen, no consentirían con seguridad por tan poca cosa en cambiar sus costumbres. Todas estas observaciones son tan evidentes en sí mismas que no valdría quizá la pena el formularlas, si el prejuicio que hemos señalado en los

orientalistas no los cegara hasta el punto de ocultarles enteramente esta evidencia.

Ahora, hay otro hecho que apenas pueden tener en cuenta, sin estar en desacuerdo con ellos mismos, los partidarios del “método histórico”; es el de que la enseñanza oral precedió casi por todas partes a la enseñanza escrita, y que fue la única en uso durante períodos que pudieron ser muy largos, aunque su duración exacta sea difícilmente determinable. De manera general, un escrito tradicional no es, en la mayoría de los casos, más que la fijación relativamente reciente de una enseñanza que al principio se transmitió oralmente, y a la cual es muy raro que se le pueda asignar un autor; así pues, aun seguros de estar en posesión del manuscrito primitivo, de lo cual quizá no hay un solo ejemplo, haría falta todavía saber cuánto tiempo había durado la transmisión oral anterior y ésta es una cuestión que arriesga permanecer lo más a menudo sin respuesta. Esta exclusividad de la enseñanza oral ha podido tener razones múltiples, y no supone por fuerza la ausencia de escritura, cuyo origen es con seguridad muy lejano, por lo menos bajo la forma ideográfica, de la cual la forma fonética no es más que una degeneración causada por una necesidad de simplificación. Se sabe, por ejemplo, que la enseñanza de los Druidas permaneció siempre exclusivamente oral, aun en una época en la que los galos conocían con seguridad la escritura, puesto que se servían corrientemente de un alfabeto griego en sus relaciones comerciales; así, la enseñanza druidica no dejó ninguna huella auténtica, y como mucho se pueden reconstruir con más o menos exactitud algunos fragmentos muy limitados. Sería sin embargo un error creer que la transmisión oral alteró a la larga la enseñanza; dado el interés que presentaba su conservación íntegra, hay por el contrario fuertes razones para pensar que se tomaban las precauciones necesarias para que se mantuviese siempre idéntica, no sólo en el fondo, sino hasta en la forma; y se puede comprobar que este mantenimiento es perfectamente realizable, por lo que acontece hoy todavía en los pueblos orientales, para los cua-

les la fijación por medio de la escritura no acarrió nunca la supresión de la tradición oral ni fue considerada como capaz de suplirla enteramente. Hecho curioso, se admite comúnmente que ciertas obras no fueron escritas desde su origen, se admite principalmente para los poemas homéricos en la antigüedad clásica, para las canciones de gesta en la Edad Media; ¿por qué motivo, pues, no quieren admitir la misma cosa cuando se trata de obras que se refieren, no ya al orden simplemente literario, sino al orden de la intelectualidad pura, en las que la transmisión oral tiene razones mucho más profundas? Es verdaderamente inútil insistir más sobre el particular, y, en cuanto a estas razones profundas a las cuales acabamos de hacer alusión, no es aquí el lugar de desarrollarlas; tendremos por lo demás la ocasión de decir algunas palabras luego.

Queda un último punto que querríamos indicar en este capítulo; y es que, si a menudo es difícil situar exactamente en el tiempo cierto período de la existencia de un pueblo antiguo, lo es algunas veces casi tanto, por extraño que esto pueda parecer, situarlo en el espacio. Queremos decir con esto que ciertos pueblos pudieron, en diversas épocas, emigrar de una región a otra, y que nada nos prueba que las obras que dejaron los antiguos hindúes o los antiguos persas, por ejemplo, hayan sido todas compuestas en los países donde viven en la actualidad sus descendientes. Más todavía, nada nos lo prueba aun en el caso en que estas obras contengan la designación de ciertos lugares, los nombres de ríos o de montañas que conocemos todavía, porque estos mismos nombres pudieron ser aplicados sucesivamente en las diversas regiones en que el pueblo considerado se detuvo durante el curso de sus migraciones. Hay ahí algo muy natural; ¿los actuales europeos no tienen a menudo la costumbre de dar a las ciudades que fundan en sus colonias y a los accidentes geográficos que en ellas encuentran, nombres tomados a su país de origen? Se ha discutido a veces la cuestión de saber si la Hélade de los tiempos homéricos era la Grecia de las épocas más recientes,

o si la Palestina bíblica era realmente la región que todavía designamos con este nombre; las discusiones de este género no son quizá tan vanas como se piensa por lo común, y la cuestión se puede plantear, aun cuando en los ejemplos que acabamos de citar es muy probable que deba ser resuelta por la afirmativa. Por el contrario, en lo que concierne a la India védica, hay sobradas razones para responder negativamente a una cuestión de este género; los antepasados de los hindúes debieron, en una época por lo demás indeterminada, habitar una región muy septentrional, ya que, según ciertos textos, sucedió que el sol recorrió el horizonte sin ocultarse; pero ¿cuándo dejaron esta morada primitiva y al cabo de cuántas etapas llegaron desde allí a la India actual? Éstas son cuestiones interesantes desde cierto punto de vista, pero que nos contentamos con señalar sin pretender examinarlas aquí, porque no entran en nuestro asunto. Las consideraciones que hemos tratado hasta aquí no constituyen más que simples preliminares, que nos han parecido necesarios antes de abordar las cuestiones propiamente relativas a la interpretación de las doctrinas orientales; y, para estas últimas cuestiones, que son nuestro objeto principal, todavía nos falta señalar otro género de dificultades.

Capítulo VI

DIFICULTADES LINGÜÍSTICAS

La dificultad más grave para la interpretación correcta de las doctrinas orientales, es la que proviene, como lo indicamos ya y como queremos exponerlo sobre todo en lo que seguirá, de la diferencia esencial que existe entre los modos del pensamiento oriental y los del pensamiento occidental. Esta diferencia se traduce naturalmente por una diferencia correspondiente en las lenguas que están destinadas a expresar respectivamente estos modos, de donde nace una segunda dificultad, que proviene de la primera, cuando se trata de verter ciertas ideas en las lenguas del Occidente, que carecen de términos apropiados, y que, sobre todo, son muy poco metafísicas. Por lo demás, esto no hace más que agravar las dificultades inherentes a cualquier traducción, y que también se encuentran, aunque en grado menor, al pasar de una lengua a otra que le es muy vecina filológicamente lo mismo que desde el punto de vista geográfico; en este último caso, los términos que se consideran como correspondientes, y que tienen a menudo el mismo origen o la misma derivación, algunas veces están muy lejos, a pesar de esto, de ofrecer para el sentido una equivalencia exacta. Esto se comprende con facilidad, porque es evidente que cada lengua debe estar particularmente adaptada a la mentalidad del pueblo que hace uso de ella, y cada pueblo tiene su mentalidad propia, distinta con más o menos amplitud de las otras; esta diversidad de mentalidades étnicas sólo es mucho menor cuando se consideran pueblos que pertenecen a una misma raza o corresponden a una misma civilización. En este caso, los caracteres mentales comunes son sin duda los más fundamentales, pero los caracteres secundarios que se les superponen pueden dar lugar a

variaciones que son todavía muy apreciables; y hasta podría uno preguntarse si, entre los individuos que hablan una misma lengua, en los límites de una nación que comprende elementos étnicos diversos, el sentido de las palabras de esta lengua no se matiza más o menos de una región a otra, tanto más cuanto que la unificación nacional y lingüística es a menudo reciente y un poco artificial: no sería nada extraordinario por ejemplo, que la lengua común heredara en cada provincia, tanto en el fondo como en la forma, algunas particularidades del antiguo dialecto al cual se vino a sobreponer y al que reemplazó más o menos completamente. Sea como fuere, las diferencias de las que hablamos son naturalmente mucho más sensibles de un pueblo a otro: si puede haber varias maneras de hablar una lengua, es decir, en el fondo, de pensar sirviéndose de ésta, hay sin duda una manera de pensar especial que se expresa normalmente en cada lengua distinta; y la diferencia alcanza en cierto modo su máximo para lenguas muy diferentes unas de otras desde todos los puntos de vista, o aun para lenguas emparentadas filológicamente, pero adaptadas a mentalidades y a civilizaciones muy diversas, porque las aproximaciones filológicas permiten mucho menos seguramente que las aproximaciones mentales el establecimiento de verdaderas equivalencias. Por estas razones, como lo dijimos desde el principio, la traducción más literal no es siempre la más exacta desde el punto de vista de las ideas, muy lejos de ello, y por esto también el conocimiento puramente gramatical de una lengua es del todo insuficiente para dar la comprensión de ella.

Cuando hablamos del alejamiento de los pueblos, y, por consiguiente, de sus lenguas, hay que hacer notar que éste puede ser un alejamiento en el tiempo, así como en el espacio, de manera que lo que acabamos de decir se aplica igualmente a la comprensión de las lenguas antiguas. Más todavía, para un mismo pueblo, si acontece que su mentalidad sufra en el curso de su existencia modificaciones notables, no sólo se sustituyen términos antiguos en su lengua por térmi-

nos nuevos, sino que también el sentido de los términos que se mantienen varía correlativamente a los cambios mentales, a tal punto, que en una lengua que ha permanecido casi idéntica en su forma exterior, las mismas palabras llegan a no responder ya a las mismas concepciones, y se necesitaría entonces, para restablecer su sentido, una verdadera traducción que reemplazase las palabras que sin embargo están en uso todavía, por otras palabras diferentes; la comparación de la lengua francesa del siglo XVII con la de nuestros días suministraría de ello numerosos ejemplos. Debemos agregar que esto es verdad sobre todo para los pueblos occidentales, cuya mentalidad, como lo indicamos antes, es extremadamente inestable y cambiante; y además hay todavía una razón decisiva para que tal inconveniente no se presente en Oriente, o por lo menos se reduzca estrictamente al mínimo: y es que existe una demarcación muy clara entre las lenguas vulgares, que varían por fuerza en cierta medida para responder a las necesidades de uso corriente, y las lenguas que sirven para la exposición de las doctrinas, lenguas que están inmutablemente fijadas, y que su destino pone al abrigo de todas las variaciones contingentes, lo que, por lo demás, disminuye todavía más la importancia de las consideraciones cronológicas. Se habría podido, hasta cierto punto, encontrar algo análogo en Europa en la época en que el latín se empleaba por lo general para la enseñanza y para los intercambios intelectuales; una lengua que sirve para tal uso no puede ser llamada propiamente una lengua muerta, sino que es una lengua fijada, y esto es precisamente lo que constituye su gran ventaja, sin hablar de su comodidad para las relaciones internacionales, en las que las “lenguas auxiliares” artificiales que preconizan los modernos fracasaron siempre fatalmente. Si podemos hablar de una firmeza inmutable, sobre todo en Oriente, y para la exposición de doctrinas cuya esencia es puramente metafísica, es que en efecto estas doctrinas no “evolucionan” en el sentido occidental de esta palabra, lo que hace perfectamente inaplicable para ellas el empleo de cualquier “método histórico”; por extraño

e incomprensible que pueda parecer ello a los occidentales modernos, que quisieran a toda costa creer en el progreso en todos los dominios, es sin embargo así, y, si no se reconoce, está uno condenado a no comprender nunca nada del Oriente. Las doctrinas metafísicas no tienen que cambiar en su fundamento, ni que perfeccionarse; pueden sólo desarrollarse bajo ciertos puntos de vista, recibiendo expresiones que son más particularmente apropiadas a cada uno de estos puntos de vista, pero que se mantienen siempre en un espíritu rigurosamente tradicional. Si acontece por excepción que no sea así y que se produzca una desviación intelectual en un medio más o menos restringido, esta desviación, si es verdaderamente grave, no tarda en tener por consecuencia el abandono de la lengua tradicional en el medio en cuestión, donde se la reemplaza por un idioma de origen vulgar, pero que adquiere a su vez cierta fijeza relativa, porque la doctrina disidente tiende de manera espontánea a colocarse como tradición independiente, aunque evidentemente desprovista de toda autoridad regular. El oriental, aun saliendo de las vías normales de su intelectualidad, no puede vivir sin una tradición o algo que haga las veces de ella, y trataremos de hacer comprender en lo que sigue después todo lo que es para él la tradición bajo sus diversos aspectos; ahí reside, por lo demás, una de las causas profundas de su menosprecio por el occidental, que se presenta muy a menudo ante él como un ser carente de todo vínculo tradicional.

Para retomar ahora bajo otro punto de vista, y como en su principio mismo, las dificultades que acabamos de señalar especialmente en este capítulo, podemos decir que toda expresión de un pensamiento cualquiera es necesariamente imperfecta en sí misma, porque limita y restringe las concepciones para encerrarlas en una forma definida que nunca puede ser completamente adecuada, ya que la concepción contiene siempre algo más que su expresión, e incluso inmensamente más cuando se trata de concepciones metafísicas, que deben siempre tener en cuenta lo inexpresable, porque corresponde

a su esencia misma abrirse sobre posibilidades ilimitadas. El paso de una lengua a otra, por fuerza peor adaptada que la primera, no hace en suma más que agravar esta imperfección original e inevitable; pero cuando se ha llegado a asir en cierto modo la concepción misma a través de su expresión primitiva, identificándose tanto como es posible a la mentalidad de aquel o aquellos que la pensaron, es claro que siempre se puede remediar en una amplia medida este inconveniente, dando una interpretación que, para ser inteligible, deberá ser un comentario mucho más que una traducción literal pura y simple. Toda la dificultad real reside pues, en el fondo, en la identificación mental que se requiere para llegar a ese resultado; hay algunos, con seguridad, que son por completo incapaces, y se ve cómo ello supera el alcance de los trabajos de simple erudición. Ésta es la única manera de estudiar las doctrinas que puede ser realmente provechosa; para comprenderlas, se necesita por decirlo así, estudiarlas “desde dentro”, mientras que los orientalistas la han limitado siempre a considerarlas desde fuera.

El género de trabajo de que se trata aquí es relativamente más fácil para las doctrinas que se han transmitido regularmente hasta nuestra época, y que tienen todavía intérpretes autorizados, que para aquellas cuya expresión escrita o figurada es la única que ha llegado hasta nosotros, sin estar acompañada de la tradición oral extinguida desde hace largo tiempo. Es muy penoso que los orientalistas se hayan obstinado siempre en descuidar, con un prejuicio involuntario tal vez por una parte, pero por lo mismo más invencible, esta ventaja que se les ofrecía a ellos, que se proponen estudiar las civilizaciones que aún subsisten, con exclusión de aquellos cuyas investigaciones se ocupan de las civilizaciones desaparecidas. Con todo, como ya lo indicamos antes, estos últimos, los egiptólogos y los asiríólogos por ejemplo, podrían sin duda evitarse muchas equivocaciones si tuvieran un conocimiento más extenso de la mentalidad humana y de las diversas modalidades de las que es susceptible; pero tal conoci-

miento no sería precisamente posible sino por el estudio verdadero de las doctrinas orientales, que prestaría así, al menos indirectamente, inmensos servicios a todas las ramas del estudio de la antigüedad. Sólo que, para este objeto que está lejos de ser el más importante a nuestros ojos, no habría que encerrarse en una erudición que no tiene por sí misma sino un interés muy mediocre, pero que es sin duda el solo dominio en que se pueda ejercer sin demasiados inconvenientes la actividad de los que no quieren o no pueden salir de los estrechos límites de la mentalidad occidental moderna. Tal es, lo repetimos una vez más, la razón esencial que hace los trabajos de los orientalistas totalmente insuficientes para permitir la comprensión de una idea cualquiera, y al mismo tiempo completamente inútiles, si no es que nocivos en ciertos casos, para un acercamiento intelectual entre el Oriente y el Occidente.

SEGUNDA PARTE:
LOS MODOS GENERALES DEL PENSAMIENTO
ORIENTAL

Capítulo I
LAS GRANDES DIVISIONES DEL ORIENTE

Hemos ya dicho que, aunque pueda oponerse la mentalidad oriental en su conjunto a la mentalidad occidental, no es posible hablar sin embargo de una civilización oriental como se habla de una civilización occidental. Hay muchas civilizaciones orientales claramente distintas, y cada una posee, como lo veremos más adelante, un principio de unidad que le es propio y que difiere esencialmente de una u otra de estas civilizaciones; pero, por diversas que sean, no obstante, todas tienen ciertos rasgos comunes, principalmente en el aspecto de los modos de pensamiento, y esto es precisamente lo que permite decir que existe, de manera general, una mentalidad específicamente oriental.

Cuando se quiere emprender un estudio cualquiera, siempre es oportuno, para poner orden en él, comenzar por establecer una clasificación basada sobre las divisiones naturales del objeto que se va a estudiar. Por ello, antes de cualquier otra consideración, es necesario situar las diferentes civilizaciones orientales unas con relación a las otras, ateniéndonos por lo demás a las grandes líneas y a las divisiones más generales, suficientes por lo menos en una primera aproximación, puesto que no tenemos la intención de entrar aquí en un examen detallado de cada una de estas civilizaciones tomada aparte.

En tales condiciones, podemos dividir el Oriente en tres grandes regiones que designaremos, según su situación geográfica con relación a Europa, como el Cercano Oriente, el Oriente Medio y el Extremo Oriente. El Cercano Oriente, para nosotros, comprende todo el conjunto del mundo musulmán; el Medio Oriente está esencialmente constituido por la India; en cuanto al Extremo Oriente, es lo que se designa comúnmente bajo este nombre, es decir China e Indochina. Es fácil ver, desde el principio, que estas tres divisiones generales corresponden a tres grandes civilizaciones completamente distintas e independientes, que son, si no las únicas que existen en todo el Oriente, por lo menos las más importantes y cuyo dominio está mucho más extendido. En el interior de cada una de estas civilizaciones se podrían marcar subdivisiones, que ofrecen variaciones casi del mismo orden que las que, en la civilización europea, existen entre países diferentes; sólo que aquí no se podrían asignar a estas subdivisiones límites que sean los de las nacionalidades, cuya noción misma responde a una concepción que es, en general, extraña al Oriente.

El Cercano Oriente, que comienza en los confines de Europa, se extiende no sólo sobre la parte de Asia que es la más vecina a ésta, sino también, al mismo tiempo, sobre toda el África del Norte; comprende pues, a decir verdad, países que, geográficamente, son tan occidentales como la misma Europa. Pero la civilización musulmana, en todas las direcciones donde se ha extendido, ha conservado los caracteres esenciales que tiene de su punto de partida oriental; y ha impuesto estos caracteres a pueblos extremadamente diversos, formándoles así una mentalidad común, pero no, sin embargo, hasta el punto de quitarles toda originalidad. Las poblaciones bereberes del África del Norte no se han confundido nunca con los árabes que viven sobre el mismo suelo y es fácil distinguirlos, no sólo por las vestiduras especiales que han conservado o por su tipo físico, sino también por una especie de fisonomía mental que les es propia; es cierto, por ejemplo,

que el kabilio está mucho más cerca del europeo, por ciertos aspectos, que el árabe. No es menos cierto que la civilización del África del Norte, en lo que se refiere a la unidad que posee, es, no sólo musulmana, sino inclusive árabe en su esencia; y además, lo que se puede llamar el grupo árabe es, en el mundo islámico, el que tiene una importancia verdaderamente primordial, puesto que en él nació el Islam, y que su lengua propia es la lengua tradicional de todos los pueblos musulmanes, cualesquiera que sean su origen y su raza. Al lado de este grupo árabe distinguiremos otros dos principales, que podemos llamar el grupo turco y el grupo persa, aunque estas denominaciones no sean quizá de una rigurosa exactitud. El primero de estos grupos comprende sobre todo a los pueblos de raza mongola, como los turcos y los tártaros; sus rasgos mentales lo diferencian grandemente de los árabes, lo mismo que sus rasgos físicos, pero intelectualmente depende en el fondo de la intelectualidad árabe; y por lo demás, desde el mismo punto de vista religioso, estos dos grupos árabe y turco, a pesar de algunas diferencias rituales y legales, forman un conjunto único que se opone al grupo persa. Llegamos pues aquí a la separación más profunda que existe en el mundo musulmán, separación que se expresa por lo común diciendo que los árabes y los turcos son “sunníes”, mientras que los persas son “chiíes”, estas designaciones provocarían algunas reservas, pero no tenemos por qué entrar aquí en estas consideraciones. Agregaremos nada más que los persas presentan, étnica y mentalmente, afinidades múltiples con los pueblos de la India; por lo demás, la gran mayoría de los musulmanes indios, así como ciertas poblaciones del Asia central, se adhieren al grupo persa a la vez por su origen y por su lengua habitual, aunque el grupo árabe tenga también más allá del Golfo Pérsico cierto número de representantes.

Según acabamos de decir, puede verse que las divisiones geográficas no coinciden siempre estrictamente con el campo de expansión de las civilizaciones correspondientes, sino sólo con el punto de partida y el centro principal de estas civiliza-

ciones. En la India, los elementos musulmanes se encuentran un poco por doquiera, y aún existen en China; pero no tenemos que ocuparnos de ello cuando hablamos de las civilizaciones de estas dos regiones, porque la civilización islámica no es ahí autóctona. Por otra parte, Persia debería unirse étnica y también geográficamente a lo que hemos llamado el Oriente Medio; si no la hemos hecho entrar en él, es porque su actual población es enteramente musulmana. Habría que considerar en realidad en este Oriente Medio, dos civilizaciones distintas, aunque tienen manifiestamente una cepa común: una es la de la India, la otra la de los antiguos persas; pero esta última no tiene hoy como representantes más que a los parsis, que forman grupos poco numerosos y dispersos, unos en la India, principalmente en Bombay, los otros en el Cáucaso; nos basta aquí con señalar su existencia. No queda pues por considerar, en la segunda de nuestras grandes divisiones, más que la civilización propiamente india, o más precisamente hindú, que abraza en su unidad a pueblos de razas muy diversas: entre las múltiples regiones de la India, y sobre todo entre el Norte y el Sur, hay diferencias étnicas tan grandes por lo menos como las que se pueden encontrar en toda la extensión de Europa; pero todos estos pueblos tienen sin embargo una civilización común, y también una lengua tradicional común, que es el sánscrito. La civilización de la India, en ciertas épocas, se difundió más al este y dejó huellas evidentes entre ciertas regiones de Indochina, como Birmania, Siam, Camboya, y hasta en algunas islas de Oceanía, principalmente en Java. Por lo demás, de esta misma civilización hindú ha surgido la civilización búdica, que se ha extendido, bajo formas diversas, sobre una gran parte del Asia central y oriental; pero la cuestión del Budismo exige explicaciones que daremos más adelante.

Por lo que hace a la civilización del Extremo Oriente, que es la sola cuyos representantes pertenecen en realidad a una raza única, es propiamente la civilización china; se extiende, como lo dijimos, a Indochina, y de manera más espe-

cial a Tonkin y Annam, pero los habitantes de estas regiones son de raza china, o bien pura, o bien mezclada con algunos elementos de origen malayo, pero que están lejos de ser preponderantes. Hay motivo para insistir sobre el hecho de que la lengua tradicional inherente a esta civilización es esencialmente la lengua china escrita, que no participa en las variaciones de la lengua hablada, ya sea que se trate por lo demás de variaciones en el tiempo o en el espacio; un chino del Norte, un chino del sur y un annamita pueden no comprenderse al hablar, pero el uso de los mismos caracteres ideográficos, con todo lo que en realidad implica, establece entre ellos un lazo cuya potencia es totalmente insospechada por los europeos.

En cuanto al Japón, que hicimos a un lado en nuestra división general, se liga al Extremo Oriente en la medida que ha sufrido la influencia china, si bien posee además, también con el *Shinto*, una tradición propia de un carácter muy diferente. Cabría preguntarse hasta qué punto estos diversos elementos han podido mantenerse a pesar de la modernización, es decir, de la occidentalización, que fue impuesta a este pueblo por sus dirigentes; pero ésta es una cuestión demasiado particular para que podamos detenernos aquí.

Por otro lado, con toda intención omitimos, en lo que precede, hablar de la civilización tibetana, que, sin embargo, está lejos de merecer nuestro olvido, sobre todo desde el punto de vista que más particularmente nos ocupa. Esta civilización, en ciertos aspectos, participa a la vez de la de la India y de la de China, sin dejar de presentar caracteres que le son absolutamente especiales; pero como los europeos la ignoran más completamente que cualquiera otra civilización oriental, no se podría hablar de ella útilmente sin entrar en desarrollos que estarían aquí fuera de propósito.

No consideraremos, pues, teniendo en cuenta las restricciones que hemos indicado, más que tres grandes civilizaciones orientales, que corresponden respectivamente a las tres

divisiones geográficas que indicamos al principio, y que son las divisiones musulmana, hindú y china. Para hacer comprender los caracteres que diferencian más esencialmente estas civilizaciones entre sí, pero sin entrar en demasiados detalles sobre el particular, lo mejor que podemos hacer es exponer tan claramente como sea posible los principios sobre los cuales descansa la unidad fundamental de cada una de ellas.

Capítulo II

PRINCIPIOS DE UNIDAD DE LAS CIVILIZACIONES ORIENTALES

Es muy difícil encontrar actualmente un principio de unidad en la civilización occidental: hasta se podría decir que su unidad, que descansa siempre naturalmente sobre un conjunto de tendencias que constituyen una determinada conformación mental, no es ya verdaderamente más que una simple unidad de hecho, que carece de principio, principio que también le falta a esta misma civilización, desde que se rompió, en la época del Renacimiento y de la Reforma, el lazo tradicional de orden religioso que era, precisamente para ella, el principio esencial, y que la hizo ser, en la Edad Media, lo que se llamó la “Cristiandad”. La intelectualidad occidental no podría tener a su disposición en los límites en que se ejerce su actividad específicamente restringida, ningún elemento tradicional de otro orden que fuese susceptible de sustituir a aquél; creemos que tal elemento no podía, fuera de las excepciones no susceptibles de generalizarse en este medio, concebirse más que en modo religioso. En cuanto a la unidad de la raza europea, en tanto que raza, es, como hemos indicado, demasiado relativa y demasiado débil para poder servir de base a la unidad de una civilización. Se corría el peligro desde entonces, de que hubiera civilizaciones europeas múltiples, sin ningún lazo efectivo y consciente; y, en efecto, a partir del momento en que fue rota la unidad fundamental de la “Cristiandad” es cuando se constituyeron en su lugar, a través de muchas vicisitudes y de esfuerzos inciertos, las unidades secundarias, fragmentarias y disminuidas de las “nacionalidades”. Pero Europa conservaba sin embargo hasta en su desviación mental, y como a pesar de ella, el sello de la forma-

ción única que recibiera durante el curso de los siglos precedentes; las mismas influencias que habían acarreado la desviación se ejercieron por todas partes de modo semejante, aunque en grados diversos; el resultado fue también una mentalidad común, y una civilización que permaneció muy a pesar de todas las divisiones, pero que, en lugar de depender legítimamente de un principio, cualquiera que fuese por lo demás, iba a estar desde entonces, si puede decirse así, al servicio de una “ausencia de principio” que la condenaba a una decadencia intelectual irremediable. Se puede sostener con seguridad que éste era el precio del progreso material hacia el cual ha tendido exclusivamente desde entonces el mundo occidental porque hay vías de desarrollo que son inconciliables; pero, sea de ello lo que fuere, era realmente, a nuestro juicio, pagar muy caro ese progreso demasiado ensalzado.

Este resumen muy somero permite comprender, en primer lugar, por qué razón no puede haber en Oriente nada que sea comparable a lo que son las naciones occidentales: y es que, en suma, la aplicación de las nacionalidades, en una civilización, es el signo de una disolución parcial que resulta de la pérdida de lo que hacía su unidad profunda*. En el mismo Occidente, lo repetimos, la concepción de la nacionalidad es cosa esencialmente moderna; no podría encontrarse nada análogo en todo lo que había existido antes, ni las ciudades griegas, ni el Imperio Romano, surgido por los demás de las extensiones sucesivas de la ciudad original, o sus prolongaciones medievales más o menos directas, ni las confederaciones o las ligas de pueblos a la manera celta, ni siquiera los Estados organizados jerárquicamente según el tipo feudal.

Por otro lado, lo que hemos dicho de la unidad antigua de la “Cristiandad”, unidad de naturaleza esencialmente tra-

* Nota del T.: En las primeras ediciones aparecía a continuación el párrafo siguiente: “*Sólo el Japón, anormal en esto como en casi todo lo demás, pudo tener algunas razones para constituirse en nación; no estando unido a ninguna civilización más general, y no teniendo sino una extensión comparable a la de la mayoría de los Estados europeos, era por otra parte el único que podía hacerlo impunemente*”.

dicional, y además concebida según un modo especial que es el modo religioso, puede aplicarse aproximadamente a la concepción de la unidad del mundo musulmán. La civilización islámica es, en efecto, entre las civilizaciones orientales, la que está más cerca del Occidente, y hasta se podría decir que, por sus caracteres así como por su situación geográfica, es, desde diversos puntos de vista, intermediaria entre el Oriente y el Occidente; también la tradición se nos presenta como pudiendo considerarse de dos modos profundamente distintos, de los cuales uno es puramente oriental, pero el otro, que es el modo propiamente religioso, es común con la civilización occidental. Por lo demás, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo se presentan como los tres elementos de un mismo conjunto, fuera del cual, digámoslo desde ahora, es muy a menudo difícil aplicar propiamente el término de “religión”, por poco que se desee conservar su sentido preciso y claramente definido; pero en el Islamismo este aspecto estrictamente religioso no es en realidad sino el aspecto más exterior; éstos son puntos sobre los cuales insistiremos después. Si se considera nada más por el momento que el aspecto exterior, es sobre una tradición que se puede calificar de religiosa sobre la que descansa toda la organización del mundo musulmán: no es, como en la Europa actual, la religión la que funciona como elemento del orden social, es, al contrario, todo el orden social el que se integra en la religión, del cual es inseparable la legislación, encontrando en ella su principio y su razón de ser. Esto es lo que nunca han comprendido bien, desgraciadamente para ellos, los europeos que han tenido que tratar con los pueblos musulmanes, y este desconocimiento ha arrastrado a errores políticos de lo más crasos e inextricables; pero no queremos detenernos sobre estas consideraciones, y sólo las indicamos de paso. Agregaremos nada más a este propósito dos observaciones que tienen su interés; la primera, es que la concepción del “Califato”, única base posible de todo “panislamismo” verdaderamente serio, no es asimilable en ningún grado a la de una forma cualquiera de

gobierno nacional, y que tiene por otra parte todo lo que se necesita para desorientar a los europeos, acostumbrados a considerar una separación absoluta, y hasta una oposición, entre el “poder espiritual” y el “poder temporal”; la segunda, es que para pretender instaurar en el Islam “nacionalismos” diversos, es necesaria toda la ignorante suficiencia de algunos “jóvenes” musulmanes, como se califican a sí mismos para ostentar su “modernismo”, y en los cuales la enseñanza de las Universidades occidentales ha obturado por completo el sentido tradicional.

Todavía nos falta, en lo que se refiere al Islam, insistir sobre otro punto, que es el de la unidad de su lengua tradicional: hemos dicho que esta lengua es el árabe, pero debemos precisar que es el árabe literal, distinto en cierto modo del árabe vulgar; éste es una alteración y, gramaticalmente, una simplificación de aquel. Hay aquí una diferencia algo semejante a la que señalamos para China, entre la lengua escrita y la lengua hablada: sólo el árabe literal puede presentar toda la fijeza que se requiere para llenar el papel de lengua tradicional, en tanto que el árabe vulgar, como toda lengua que sirve para el uso corriente, sufre, como es natural, ciertas variaciones según las épocas y según las regiones. Sin embargo, estas variaciones están lejos de ser tan considerables como se cree ordinariamente en Europa: se refieren sobre todo a la pronunciación y al empleo de algunos términos más o menos especiales, y son insuficientes para constituir una pluralidad de dialectos, porque todos los hombres que hablan árabe son perfectamente capaces de comprenderse; no hay en suma, hasta en lo que se refiere al árabe vulgar, más que una lengua única, que se habla desde Marruecos hasta el Golfo Pérsico, y los llamados dialectos árabes más o menos variados son una pura invención de los orientalistas. En cuanto a la lengua persa, aunque no sea fundamental desde el punto de vista de la tradición musulmana, su empleo en los numerosos escritos relativos al “Sufismo” le da, por lo menos en la parte más oriental del Islam, una importancia intelectual incontestable.

Si ahora pasamos a la civilización hindú, su unidad es de orden pura y exclusivamente tradicional: comprende en efecto elementos que pertenecen a razas y a agrupaciones étnicas muy diversas, y que todas pueden llamarse igualmente hindúes en el sentido estricto de la palabra, con exclusión de otros elementos que pertenecen a estas mismas razas, o por lo menos a algunas de entre ellas. Algunos querían que no hubiese sido así en su origen, pero su opinión se funda nada más sobre la suposición de una pretendida “raza aria”, que se debe simplemente a la imaginación demasiado fértil de los orientalistas; el término sánscrito “*ârya*”, del que se ha tomado el nombre de esta raza hipotética, no ha sido nunca en realidad más que un epíteto distintivo que se aplica a los hombres de las tres primeras castas, y esto independientemente del hecho de pertenecer a tal o cual raza, consideración sobre la cual no tenemos por qué ocuparnos aquí. Es verdad que el principio de la institución de las castas, como otras muchas cosas, ha sido de tal manera incomprendido en Occidente, que no es nada extraño que cuanto a él se refiere de cerca o de lejos, haya dado lugar a toda clase de confusiones; pero insistiremos en otra parte sobre esta cuestión. Lo que hay que retener por el momento es que la unidad hindú descansa enteramente sobre el reconocimiento de cierta tradición, que aquí también envuelve a todo el orden social, pero, por lo demás, a título de simple aplicación a contingencias; esta última reserva es necesaria por el hecho de que la tradición de que se trata no es ya del todo religiosa como en el Islam, sino que es de orden más puramente intelectual y esencialmente metafísico. Esta especie de doble polarización, exterior e interior, a la cual hicimos alusión a propósito de la tradición musulmana, no existe en la India, donde no se puede, por consiguiente, llevar a cabo con el Occidente las comparaciones que permite por lo menos el lado exterior del Islam; no hay aquí nada absolutamente que sea análogo a lo que son las religiones occidentales, y no puede haber, para sostener lo contrario, más que observadores superficiales, que prueban así su perfecta ignoran-

cia de los modos del pensamiento oriental. Como vamos a tratar de manera muy especial la civilización de la India, no es necesario, por el momento, hablar más sobre este asunto.

La civilización china es, como lo indicamos ya, la única cuya unidad es esencialmente, en su naturaleza profunda, una unidad de raza; su elemento característico, bajo este concepto, es lo que los chinos llaman “*gen*”, concepción que se puede traducir, sin demasiada inexactitud, por “solidaridad de raza”. Tal solidaridad, que implica a la vez la perpetuidad y la comunidad de la existencia, se identifica por lo demás a la idea de “vida”, aplicación del principio metafísico de la “causa inicial” a la humanidad existente; y de la transposición de esta noción en el dominio social, con el empleo continuo de todas sus consecuencias prácticas, nace la estabilidad excepcional de las instituciones chinas. Esta misma concepción permite comprender que la organización social toda entera descansa aquí en la familia, prototipo esencial de la raza; en Occidente se habría podido encontrar algo semejante, hasta cierto punto, en la ciudad antigua, en la que la familia formaba también el núcleo inicial, y en la que el mismo “culto de los antepasados”, con todo lo que implica efectivamente, tenía una importancia de la que con dificultad se dan cuenta los modernos. Sin embargo, no creemos que, en ninguna parte fuera de China, se haya ido nunca tan lejos en el sentido de una concepción de la unidad familiar que se opone a todo individualismo, suprimiendo por ejemplo la propiedad individual y, por lo tanto, la herencia, y haciendo en cierto modo imposible la vida al hombre que, voluntariamente o no, se encuentra separado de la comunidad de la familia. Ésta desempeña, en la sociedad china un papel tan considerable por lo menos como el de la casta en la sociedad hindú, y que le es comparable en ciertos puntos: pero su principio es del todo diferente. Por lo demás, la parte propiamente metafísica de la tradición está claramente separada de todo el resto en China, más que en cualquiera otro lugar, es decir, en suma, de sus aplicaciones a diversos órdenes de relatividades; sin em-

bargo, ni que decir tiene que tal separación, por profunda que pueda ser, no podría llegar hasta una absoluta discontinuidad, que tendría por resultado privar de todo principio real las formas exteriores de la civilización. Esto se ve demasiado en el Occidente moderno, en el que las instituciones civiles, despojadas de todo valor tradicional, pero arrastrando consigo algunos vestigios del pasado, incomprendidos en lo sucesivo, hacen a veces el efecto de una verdadera parodia ritual sin la menor razón de ser, y cuya observancia no es propiamente más que una “superstición”, con toda la fuerza que da a esta palabra su acepción etimológica rigurosa.

Hemos dicho lo bastante para mostrar que la unidad de cada una de las grandes civilizaciones orientales es de un orden distinto al de la civilización occidental actual, que se apoya en principios mucho más profundos e independientes de las contingencias históricas, y por lo tanto eminentemente aptos para asegurar su duración y su continuidad. Las consideraciones precedentes se completarán por sí mismas, en lo que va a seguir, cuando tengamos ocasión de tomar en una u otra de las civilizaciones en cuestión los ejemplos que serán necesarios para comprender nuestra exposición.

Capítulo III

¿QUÉ HAY QUE ENTENDER POR TRADICIÓN?

En lo que precede, hemos hablado a cada instante de tradición, de doctrinas o de concepciones tradicionales, y hasta de lenguas tradicionales, y no se puede hacer de otro modo cuando se quiere designar lo que constituye verdaderamente todo lo esencial del pensamiento oriental bajo sus diversos modos; pero ¿qué es, más precisamente, la tradición? Digamos enseguida, para evitar una confusión que podría producirse, que no tomamos esta palabra en el sentido restringido en que el pensamiento religioso del Occidente opone a veces “tradición” y “escritura”, entendiendo por el primero de estos dos términos, de una manera exclusiva, lo que ha sido objeto de una transmisión oral. Por el contrario, para nosotros, la tradición, en una acepción mucho más general, puede ser escrita lo mismo que oral, aunque habitualmente, si no siempre, haya debido ser antes que nada oral en su origen, como hemos explicado; pero, en el estado actual de las cosas, la parte escrita y la parte oral forman por doquiera dos ramas complementarias de una misma tradición, ya sea religiosa o de otra especie, y no vacilamos en hablar de “escrituras tradicionales”, lo que sería evidentemente contradictorio si diésemos a la palabra “tradición” sólo su significado más especial; por lo demás, etimológicamente, la tradición es simplemente “lo que se transmite” de una manera o de otra. Además, es necesario comprender en la tradición a título de elementos secundarios y derivados, pero sin embargo importantes para tener de ella una noción completa, todo el conjunto de las instituciones de diferentes órdenes que tienen su principio en la misma doctrina tradicional.

Considerada así, la tradición puede parecer que se confunde con la misma civilización que es, según ciertos sociólogos, “el conjunto de las técnicas, de las instituciones y de las creencias comunes a un grupo de hombres durante un determinado tiempo”¹. Pero, ¿qué vale exactamente esta definición? No creemos, a decir verdad, que la civilización sea susceptible de caracterizarse generalmente en una fórmula de este género, que será siempre demasiado amplia o demasiado estrecha en ciertos aspectos, exponiéndose a dejar fuera de ella elementos comunes a toda civilización, y a comprender en cambio otros elementos que sólo pertenecen propiamente a algunas civilizaciones particulares. Así pues, la definición anterior no tiene en cuenta lo que hay de esencialmente intelectual en toda civilización, porque esto es algo que no se podría hacer entrar en lo que se llama las “técnicas”, que se nos dice que son “conjuntos de prácticas especialmente destinadas a modificar el medio físico”; por otra parte, cuando se habla de “creencias”, agregando que esta palabra debe ser “tomada en su sentido habitual”, hay ahí algo que supone manifiestamente la presencia del elemento religioso lo cual es en realidad especial a ciertas civilizaciones y no se encuentra en otras. Para evitar cualquier inconveniente de este género nos hemos contentado, al principio, con decir simplemente que una civilización es el producto y la expresión de cierta mentalidad común a un grupo de hombres más o menos extenso, reservando para cada caso particular la determinación precisa de sus elementos constitutivos.

De todos modos, no es menos cierto que, en lo que se refiere al Oriente, la identificación de la tradición y de la civilización toda entera está justificada en el fondo: cualquier civilización oriental, tomada en su conjunto, se nos presenta como esencialmente tradicional, y esto resulta inmediatamente de las explicaciones que dimos en el capítulo precedente. En cuanto a la civilización occidental, dijimos que está por el

¹ E. Doutré, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Introducción, p. 5.

contrario desprovista de todo carácter tradicional, con excepción de su elemento religioso, que es el único que ha conservado este carácter. Y es que las instituciones sociales, para que se las pueda llamar tradicionales, deben estar efectivamente unidas, como a su principio, a una doctrina de carácter tradicional también, ya sea esta doctrina metafísica, ya religiosa o de cualquier otra clase concebible. En otros términos, las instituciones tradicionales, que comunican este carácter a todo el conjunto de una civilización, son las que tienen su razón de ser profunda en su dependencia más o menos directa, más o menos intencionada y consciente, con relación a una doctrina cuya naturaleza fundamental es, en todos los casos, de orden intelectual, pero la intelectualidad puede hallarse en ella en estado puro, y entonces se trata de una doctrina propiamente metafísica, o bien encontrarse mezclada a diversos elementos heterogéneos, lo que da nacimiento al modo religioso y a los otros modos de los que puede ser susceptible una doctrina tradicional.

En el Islam, lo hemos dicho, la tradición presenta dos aspectos distintos, de los cuales uno es religioso, y es al que se adhiere directamente el conjunto de las instituciones sociales, mientras que el otro, el que es puramente oriental, es verdaderamente metafísico. En cierta medida, hubo algo de este género en la Europa de la Edad Media con la doctrina escolástica, en la que, por otra parte, se ejerció fuertemente la influencia árabe; pero es necesario agregar, para no llevar demasiado lejos las analogías, que la metafísica jamás ha sido separada, tan nítidamente como debería serlo, de la teología, es decir, en suma, de su aplicación especial al pensamiento religioso, y que, por otra parte, lo que se encuentra en la teología de propiamente metafísico no es completo, permaneciendo sometido a ciertas limitaciones que parecen inherentes a toda la intelectualidad occidental; sin duda hay que ver en estas dos imperfecciones una consecuencia de la doble herencia de la mentalidad judaica y de la mentalidad griega.

En la India, se está en presencia de una tradición puramente metafísica en su esencia, a la cual vienen a agregarse, como otras tantas dependencias y prolongamientos, aplicaciones diversas, ya sea en ciertas ramas secundarias de la doctrina misma, como la que se refiere a la cosmología por ejemplo, o bien en el orden social, que está por lo demás determinado estrictamente por la correspondencia analógica que se establece entre las formas respectivas de la existencia cósmica y de la existencia humana. Lo que aparece aquí mucho más claramente que en la tradición islámica, sobre todo en razón de la ausencia del punto de vista religioso y de los elementos extra-intelectuales que él implica esencialmente, es la total subordinación de los diversos órdenes particulares con respecto a la metafísica, es decir al dominio de los principios universales.

En China, la separación muy clara de la que hemos hablado, nos muestra, por una parte, una tradición metafísica, y, por otra, una tradición social, que pueden parecer a primera vista no sólo distintas, como lo son en efecto, sino hasta relativamente independientes una de otra, tanto más cuanto que la tradición metafísica ha sido siempre el patrimonio casi exclusivo de una “élite” intelectual, mientras que la tradición social, en razón de su naturaleza propia, se impone igualmente a todos y exige en el mismo grado su participación efectiva. Sólo que es necesario fijarse en que la tradición metafísica, tal como está constituida bajo la forma del “Taoísmo”, es el desarrollo de los principios de una tradición más primordial, contenida principalmente en el *Yi-King*, y que es de esta misma tradición primordial de donde fluye enteramente, aunque de manera menos inmediata y sólo como aplicación a un orden contingente, todo el conjunto de instituciones sociales que es habitualmente conocido bajo el nombre de “Confucianismo”. Así se encuentra restablecida, con el orden de sus relaciones reales, la continuidad esencial de los dos aspectos principales de la civilización extremo-oriental, continuidad que estaría uno expuesto a desconocer casi inevitablemente,

si no supiese remontar hasta su fuente común, es decir hasta esta tradición primordial cuya expresión ideográfica, fijada desde la época de Fo-hi, se ha mantenido intacta a través de casi cincuenta siglos.

Debemos ahora, tras esta visión de conjunto, señalar de manera más precisa lo que constituye propiamente esta forma tradicional especial que denominamos la forma religiosa, luego lo que distingue el pensamiento metafísico puro del pensamiento teológico, es decir, de las concepciones en modo religioso, y también, por otra parte, lo que lo distingue del pensamiento filosófico, en el sentido occidental de esta palabra. En estas distinciones profundas encontraremos verdaderamente, por oposición a los principales géneros de concepciones intelectuales, comunes al mundo occidental, los caracteres fundamentales de los modos generales y esenciales de la intelectualidad oriental.

Capítulo IV

TRADICIÓN Y RELIGIÓN

Parece que sea bastante difícil entenderse sobre una definición exacta y rigurosa de la religión y de sus elementos esenciales, y la etimología, a menudo preciosa en caso semejante, es aquí apenas una débil ayuda, porque la indicación que nos suministra es extremadamente vaga. La religión, según una derivación de esta palabra, es “lo que une”; pero ¿hay que entender por esto lo que une al hombre a un principio superior, o simplemente lo que une a los hombres entre sí? Si se considera la antigüedad greco-romana, de donde nos vino la palabra, si no la cosa misma que ahora designa, es casi seguro que la noción de religión participaba de esta doble acepción, e incluso, que la segunda tenía lo más a menudo una parte preponderante. En efecto, la religión, o por lo menos lo que se entendía en aquel entonces por esta palabra, formaba cuerpo, de manera indisoluble, con el conjunto de las instituciones sociales, de donde el reconocimiento de los “dioses de la ciudad” y la observancia de las formas de culto legalmente establecidas que constituían sus condiciones fundamentales y garantizaban su estabilidad; y esto era, por lo demás, lo que daba a estas instituciones un carácter verdaderamente tradicional. Sólo que, desde entonces, por lo menos en la época clásica, había algo de incomprendido en el principio mismo sobre el cual debía descansar intelectualmente esta tradición; puede verse en esto una de las primeras manifestaciones de la ineptitud metafísica común a los occidentales, ineptitud que tiene por consecuencia fatal y constante una extraña confusión en las modalidades del pensamiento. En los griegos en particular, los ritos y los símbolos, herencia de tradiciones más antiguas y ya olvidadas, perdieron pronto su

significado original y preciso; la imaginación de este pueblo eminentemente artista, expresándose al capricho de la fantasía individual de sus poetas, los había recubierto de un velo casi impenetrable, y por esto vemos a filósofos tales como Platón declarar expresamente que no saben qué pensar de los más antiguos escritos que poseían relativos a la naturaleza de los dioses¹. Los símbolos habían así degenerado en simples alegorías, y, por una tendencia invencible a las personificaciones antropomórficas, se volvieron “mitos”, es decir fábulas de las que cada uno podía creer lo que le parecía, con tal que guardara en la práctica la actitud convencional impuesta por las prescripciones legales. No podía subsistir, en estas condiciones, más que un formalismo tanto más puramente exterior cuanto que se había vuelto más inaprehensible para los mismos que estaban encargados de asegurar su mantenimiento de conformidad con reglas invariables, y la religión, por haber perdido su razón de ser más profunda, no fue ya más que un asunto exclusivamente social. Esto es lo que explica cómo el hombre que cambiaba de ciudad debía al mismo tiempo cambiar de religión y podía hacerlo sin el menor escrúpulo: tenía que adoptar los usos de aquellos entre los cuales se establecía, y desde entonces debía obediencia a su legislación que se volvía la de él, y, de esta legislación, la religión constituida formaba parte integrante, exactamente con el mismo título que las instituciones gubernamentales, jurídicas, militares y de otra especie. Esta concepción de la religión como “lazo social” entre los habitantes de una misma ciudad, a la cual se sobreponía por encima de variedades locales otra religión más general, común a todos los pueblos helénicos y que constituía entre ellos el único lazo verdaderamente efectivo y permanente, esta concepción, decimos, no era la de la “religión de Estado” en el sentido en que se la debía entender mucho más tarde, pero tenía ya con ella relaciones evidentes, y debía con seguridad contribuir en parte a su formación ulterior.

¹ *Leyes*, libro X.

Entre los romanos sucedió casi lo mismo que entre los griegos, con la diferencia sin embargo, de que su incompreensión de las formas simbólicas que habían tomado a las tradiciones de los etruscos y a otros diversos pueblos provenía, no de una tendencia estética que invadiera todos los dominios del pensamiento, hasta los que debían serle más herméticos, sino de una completa incapacidad para todo lo que es del orden propiamente intelectual. Esta insuficiencia radical de la mentalidad romana, casi exclusivamente dirigida hacia las cosas prácticas, es demasiado visible y demasiado reconocida generalmente para que sea necesario insistir en ella; la influencia griega, que se hizo sentir después, no la remedió sino en una medida muy restringida. Sea como fuere, los “dioses de la ciudad” tuvieron un papel preponderante en el culto público, superpuesto a los cultos familiares que subsistieron siempre en concurrencia con él, pero quizá sin ser mejor comprendidos en su razón profunda; y estos “dioses de la ciudad”, a causa de extensiones sucesivas que recibió su dominio, se volvieron finalmente “los dioses del Imperio”. Es evidente que un caso como el de los emperadores, por ejemplo, no podía tener un alcance únicamente social; y se sabe que si el Cristianismo fue perseguido, cuando tantos elementos heterogéneos se incorporaron sin inconveniente a la religión romana, es porque sólo él traía consigo, práctica lo mismo que teóricamente, un desconocimiento formal de los “dioses del Imperio”, esencialmente subversivo contra las instituciones establecidas. Este desconocimiento no hubiera sido necesario, por lo demás, si el alcance real de los ritos simplemente sociales hubiese sido definido y limitado con claridad; lo fue, por el contrario, en razón de múltiples confusiones que se produjeron en los dominios más diversos y que, nacidas de elementos incomprensidos que contenían estos ritos y de los cuales algunos venían de muy lejos, les daban un carácter “supersticioso” en el sentido riguroso en que hemos empleado ya esta palabra.

No hemos tenido simplemente por finalidad, con esta exposición, mostrar lo que era la concepción de la religión en la civilización greco-romana, lo cual tal vez podría parecer fuera de lugar; hemos querido sobre todo hacer comprender cuán profundamente difiere esta concepción de la que existe sobre la religión en la civilización occidental actual, a pesar de la identidad del término que sirve para designar a una y otra. Podría decirse que el Cristianismo, o, si se prefiere, la tradición judeo-cristiana, al adoptar, con la lengua latina, esta palabra de “religión”, que se tomó prestada, le impuso un significado casi enteramente nuevo; hay otros ejemplos de este hecho, y uno de los más notables es el que ofrece la palabra “creación”, de la que hablaremos más tarde. Lo que dominará desde entonces es la idea de ligazón a un principio superior, y no ya la de lazo social, que todavía subsiste hasta cierto punto, pero aminorada y en el rango de elemento secundario. Con todo, a decir verdad, ésta no es más que una primera aproximación; para determinar con más exactitud el sentido de la religión en su concepción actual, que es la única que ahora consideraremos bajo este nombre, sería evidentemente inútil insistir más en la etimología, cuyo uso se ha apartado grandemente de él, y sólo por el examen directo de lo que efectivamente existe es posible obtener una información precisa.

Debemos decir a continuación que la mayoría de las definiciones, o más bien de los ensayos de definición que se han propuesto, en lo que se refiere a la religión, tienen como defecto común el poderse aplicar a cosas en extremo diferentes, y de las cuales algunas no tienen nada de religioso en realidad. Así pues, hay sociólogos que pretenden, por ejemplo, que “lo que caracteriza a los fenómenos religiosos, es su fuerza obligatoria”¹. Sería oportuno hacer notar que este carácter obligatorio está lejos de pertenecer en el mismo grado a todo lo que es igualmente religioso, que puede variar de intensi-

¹ E. Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*.

dad, ya sea por prácticas y creencias diversas en el interior de una misma religión, ya sea generalmente de una religión a otra; pero aunque se admitiera que sea más o menos común a todos los hechos religiosos, está muy lejos de serles propio, y la lógica más elemental enseña que una definición debe convenir, no sólo “a todo lo definido”, sino también, “a lo sólo definido”. De hecho, la obligación, impuesta más o menos estrictamente por una autoridad o un poder de cualquier naturaleza, es un elemento que se encuentra de manera casi constante en todo lo que son instituciones sociales propiamente dichas; en particular, ¿hay algo que se imponga como más rigurosamente obligatorio que la legalidad? Por lo demás, que la legislación se adhiera directamente a la religión como en el Islam, o que esté por el contrario enteramente separada e independiente como en los Estados europeos actuales, tiene este carácter de obligación tanto en un caso como en otro, y lo tiene siempre necesaria y simplemente porque ésta es una condición de posibilidad para no importa qué forma de organización social; ¿quién se atrevería, pues, a sostener seriamente que las instituciones jurídicas de la Europa moderna están revestidas de un carácter religioso? Tal suposición es manifiestamente ridícula, y, si nos detenemos en ella un poco más de lo que quizá conviene, es porque se trata de teorías que han adquirido, en ciertos medios, una influencia tan considerable como poco justificada. Para terminar con este punto, no es sólo en las sociedades que se ha convenido en llamar “primitivas”, erróneamente a nuestro juicio, donde todos los fenómenos sociales tienen el mismo carácter “obligatorio”, en tal o cual grado; esta comprobación obliga a nuestros sociólogos, cuando hablan de esas sociedades tituladas “primitivas” cuyo testimonio les agrada invocar tanto más cuanto que su “control” es más difícil, a confesar que “la religión es todo en ellas, ¡a menos que se prefiera decir que no es nada!”². Es verdad que agregan inmediatamente, para esta se-

² E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Introducción, p. 7.

gunda alternativa que nos parece que es la buena, esta restricción: “si se la quiere considerar como una función especial”; pero precisamente, si no es una “función especial”, no es de ningún modo la religión.

Pero aún no hemos terminado con todas las fantasías de los sociólogos: otra teoría que les es querida consiste en decir que la religión se caracteriza esencialmente por la presencia de un elemento ritual; en otras palabras, donde quiera que se compruebe la existencia de no importa qué ritos, debe concluirse, sin otro examen, que por esto mismo se está en presencia de fenómenos religiosos. Ciertamente, en toda religión se encuentra un elemento ritual, pero este elemento no basta, por sí solo, para caracterizar como tal a la religión; aquí, como un poco antes, la definición propuesta es demasiado amplia, porque hay ritos que de ningún modo son religiosos, y hasta los hay de varias clases. Hay, en primer lugar, ritos que tienen un carácter puro y exclusivamente social, civil si se quiere: este caso debió encontrarse en la civilización greco-romana, si no hubiera habido entonces las confusiones de las que hemos hablado; existe actualmente en la civilización china, en la que no hay ninguna confusión del mismo género, y donde las ceremonias del Confucianismo son efectivamente ritos sociales, sin el menor carácter religioso: sólo en tal sentido estas ceremonias son objeto de un reconocimiento oficial, que, en China, sería inconcebible en cualquiera otra condición. Esto lo comprendieron muy bien los jesuitas establecidos en China en el siglo XVII, cuando encontraron muy natural participar en estas ceremonias, sin ver en ellas nada incompatible con el Cristianismo, en lo que tenían mucha razón, porque el Confucianismo, al colocarse enteramente fuera del dominio religioso, y no haciendo intervenir sino lo que puede y debe ser admitido normalmente por todos los miembros del cuerpo social sin ninguna distinción, es por lo mismo perfectamente conciliable con cualquier religión, y también con la ausencia de toda religión. Los sociólogos contemporáneos cometen exactamente el mismo error que cometieron en otra época los

adversarios de los jesuitas, cuando los acusaron de estar sometidos a las prácticas de una religión extraña al Cristianismo: al ver que allí había ritos, pensaron como es natural que estos ritos debían, como los que estaban acostumbrados a considerar en su medio europeo, ser de naturaleza religiosa. La civilización extremo-oriental nos servirá todavía de ejemplo para otro orden de ritos no religiosos: en efecto, el Taoísmo que es, como hemos dicho, una doctrina puramente metafísica, posee también ciertos ritos que le son propios; y es que existen, por extraño y hasta incomprensible que pueda parecer a los occidentales, ritos que tienen un carácter y un alcance esencialmente metafísicos. Como por el momento no queremos insistir más en esto, agregaremos simplemente que, sin ir tan lejos como a China o a la India, se podrían encontrar tales ritos en ciertas ramas del Islam (si éste no permaneciera tan cerrado a los europeos, y en gran parte por culpa de éstos, como todo el resto del Oriente). Después de todo, son excusables los sociólogos al equivocarse sobre cosas que les son completamente extrañas, y podrían, con alguna apariencia de razón, creer que todo rito es de esencia religiosa, si el mundo occidental, sobre el cual deberían estar mejor informados, no les presentara mas que ritos semejantes; pero nos permitiríamos de buena gana preguntarles, por ejemplo, si los ritos masonicos, cuya verdadera naturaleza no tratamos de investigar aquí, poseen, por el hecho mismo de que efectivamente son ritos, un carácter religioso en cualquier grado que sea.

Mientras nos ocupamos de este asunto, aprovecharemos la ocasión para señalar que la ausencia total del punto de vista religioso entre los chinos ha dado lugar a otro error, pero que es inverso del precedente, y que esta vez se debe a una incompreensión recíproca. El chino, que tiene, en cierto modo por naturaleza, el mayor respeto por todo lo que es de orden tradicional, adoptará con gusto, cuando se encuentre transportado a otro medio, lo que le parecerá que constituye la tradición; ahora bien, en Occidente, como nada más que la religión presenta este carácter, podrá adoptarla así, pero de ma-

nera por completo superficial y pasajera. De retorno a su país de origen, que nunca abandonó de manera definitiva, porque la “solidaridad de la raza” es demasiado poderosa para permitirse, este mismo chino ya no se preocupará en absoluto de la religión cuyos usos siguió temporalmente; y es que esta religión, que lo es para los otros, él mismo jamás la concibió en modo religioso, porque este modo es extraño a su mentalidad, y por lo demás, como no encontró nada en Occidente que tuviera un carácter siquiera un poco metafísico, esta religión no podía ser a sus ojos sino el equivalente más o menos exacto de una tradición de orden puramente social, a la manera del Confucianismo. Los europeos cometerían, pues, un gran error al calificar tal actitud de hipocresía, como les acontece hacerlo; no es para el chino más que una simple cuestión de cortesía, porque según la idea que él se formó, la cortesía quiere que se amolde uno tanto como es posible a las costumbres del país en el que vive, y los jesuitas del siglo XVII estaban estrictamente en regla con ella cuando, al vivir en China, ocupaban su puesto en la jerarquía oficial de los letrados y rendían a los Antepasados y a los Sabios los honores rituales que les correspondían.

En el mismo orden de ideas, otro hecho interesante que hay que notar es el de que, en el Japón, el Shintoísmo tiene, en cierta medida, el mismo carácter y el mismo papel que el Confucianismo en China; aunque tenga otros aspectos definidos con menos claridad, es ante todo una institución ceremonial del Estado, y sus funcionarios, que no son “sacerdotes”, son enteramente libres para adoptar la religión que les agrade o de no tener ninguna. Recordamos haber leído a este propósito, en un manual de historia de las religiones, esta reflexión singular: que “en el Japón lo mismo que en China la fe en las doctrinas de una religión no excluye en absoluto la fe en las doctrinas de otra religión”³; en realidad, doctrinas diferentes no pueden ser compatibles sino a condición de no

³ *Christus*, cap. V, p. 193.

colocarse sobre el mismo terreno, lo que es en efecto el caso, y esto debería bastar para probar que de ningún modo se puede tratar aquí de religión. De hecho, fuera del caso de importaciones extranjeras que no han podido tener una influencia muy profunda ni muy extensa, el punto de vista religioso es tan desconocido de los japoneses como de los chinos; hasta es uno de los raros rasgos comunes que se pueden observar en la mentalidad de estos dos pueblos.

Hasta aquí sólo hemos tratado de manera negativa la cuestión que hemos planteado, pues hemos mostrado sobre todo la insuficiencia de ciertas denominaciones, insuficiencia que va hasta provocar su falsedad; ahora debemos indicar, si no una definición propiamente hablando, por lo menos una concepción positiva de lo que verdaderamente constituye la religión. Diremos que la religión comporta esencialmente la reunión de tres elementos de órdenes diversos: un dogma, una moral, un culto; cuando falte uno de estos elementos, no se tratará ya de una religión en el sentido propio de esta palabra. Agregaremos desde luego que el primer elemento forma la parte intelectual de la religión, que el segundo forma su parte social, y que el tercero, que es el elemento ritual, participa a la vez de una y otra; pero esto exige algunas explicaciones. El nombre de dogma se aplica propiamente a una doctrina religiosa; sin investigar más por el momento cuáles son las características especiales de tal doctrina, podemos decir que, aunque evidentemente intelectual en lo que tiene de más profundo, no es sin embargo de orden puramente intelectual; y, por lo demás, si lo fuera, sería metafísica y no religiosa. Se necesita, pues, que esta doctrina, para que tome la forma particular que conviene a su punto de vista, sufra la influencia de elementos extra-intelectuales, que son, en su mayor parte, de orden sentimental; la misma palabra “creencias”, que sirve por lo común para designar las concepciones religiosas, marca bien este carácter, porque es una observación psicológica elemental la de que la creencia, entendida en su acepción más precisa, y en tanto que se opone a la certi-

dumbre que es toda intelectual, es un fenómeno en el que la sentimentalidad desempeña un papel esencial, una especie de inclinación o de simpatía por una idea, lo que, por lo demás, presupone necesariamente que esta idea fue concebida con un matiz sentimental más o menos pronunciado. El mismo factor sentimental, secundario en la doctrina, se vuelve preponderante y hasta casi exclusivo, en la moral, cuya dependencia de principio con respecto al dogma es una afirmación sobre todo teórica: esta moral, cuya razón de ser es puramente social, podría ser considerada como una especie de legislación, la única que continúa surgiendo de la religión allí donde las instituciones civiles son independientes de ésta. En fin, los ritos cuyo conjunto constituye el culto, tienen un carácter intelectual en tanto que se los considera como una expresión simbólica y sensible de la doctrina, y un carácter social en tanto que se los ve como “prácticas” que demandan, de una manera que puede ser más o menos obligatoria, la participación de todos los miembros de la comunidad religiosa. El nombre de culto se debería reservar propiamente a los ritos religiosos; sin embargo, de hecho, se emplea también corrientemente, pero de un modo algo abusivo, para designar otros ritos, los ritos puramente sociales por, ejemplo, como cuando se habla del “culto de los antepasados” en China: Hay que hacer notar que, en una religión en la cual el elemento social y sentimental supera al elemento intelectual, la parte del dogma y la del culto se reducen simultáneamente más y más, de manera que tal religión tiende a degenerar en un “moralismo” puro y simple, como se ve un ejemplo muy claro en el caso del Protestantismo; en el límite, que casi ha alcanzado en la actualidad cierto “protestantismo liberal”, lo que queda no es ya en absoluto una religión, porque no ha conservado más que una de las partes esenciales de ella, sino que es simplemente una especie de pensamiento filosófico especial. Importa precisar, en efecto, que la moral puede ser concebida de dos maneras muy diferentes: ya sea en modo religioso, cuando se une en principio a un dogma al cual se subordina, o

bien en modo filosófico, cuando se la considera como independiente; insistiremos más adelante sobre esta segunda forma.

Ahora se podrá comprender por qué motivo decíamos antes que es difícil aplicar rigurosamente el término de religión fuera del conjunto formado por el Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo, lo que confirma el origen específicamente judaico de la concepción que esta palabra expresa actualmente. Y es que, por dondequiera que sea, las tres partes que acabamos de caracterizar no se encuentran reunidas en una misma concepción tradicional; así, en China, vemos el punto de vista intelectual y el punto de vista social, representados por dos cuerpos de tradición distintos, pero el punto de vista moral está ausente en absoluto, incluso de la tradición social. En la India igualmente, es este punto de vista moral el que falta: si la legislación no es religiosa como en el Islam, es que está desprovista por completo del elemento sentimental, único que puede imprimirle el carácter especial de moralidad; en cuanto a la doctrina, es puramente intelectual, es decir metafísica, sin ninguna huella tampoco de esta forma sentimental que sería necesaria para darle el carácter de un dogma religioso, y sin la cual la unión de una moral a un principio doctrinal es del todo inconcebible. Puede decirse que el punto de vista moral y el mismo punto de vista religioso suponen esencialmente cierta sentimentalidad, que en efecto se ha desarrollado sobre todo en los occidentales, en detrimento de la intelectualidad. Hay pues aquí algo verdaderamente especial a los occidentales, a los que habría que agregar los musulmanes, pero sin hablar siquiera del aspecto extra-religioso de la doctrina de estos últimos, con la gran diferencia de que para ellos la moral, mantenida en su rango secundario, jamás ha podido ser considerada como existente por sí misma; la mentalidad musulmana no podría admitir la idea de una “moral independiente”, es decir “filosófica”, idea que se encontró en otro tiempo en los griegos y en los romanos, y que se ha difundido de nuevo en Occidente en la época actual.

Es indispensable aquí una última observación: no admitimos de ningún modo, como los sociólogos de los que hablábamos antes, que la religión sea pura y simplemente un hecho social; sólo afirmamos que tiene un elemento constitutivo que es de orden social, lo que, evidentemente, no es en absoluto la misma cosa, puesto que este elemento es normalmente secundario con relación a la doctrina, que es de otro orden, de manera que la religión, siendo social bajo cierto aspecto, es al mismo tiempo algo más. Por otra parte, hay casos en que todo lo que es del orden social se encuentra unido y como supeditado a la religión: es el caso del Islamismo, como ya tuvimos ocasión de decirlo, y también del Judaísmo, en el cual la legislación también es esencialmente religiosa, pero con la particularidad de no ser aplicable sino a un pueblo determinado; es igualmente el caso de una concepción del Cristianismo que podríamos llamar “integral”, y que tuvo en otro tiempo una realización efectiva. La opinión sociológica sólo corresponde al estado actual de Europa, y eso haciendo abstracción de consideraciones doctrinales, que no han perdido sin embargo realmente su importancia primordial sino en los pueblos protestantes; cosa bastante curiosa, podría servir para justificar la concepción de una “religión de Estado”, es decir, en el fondo, de una religión que es más o menos completamente asunto del Estado, y que, como tal, corre peligro de ser reducida a un papel de instrumento político: concepción que, en ciertos aspectos, nos lleva a la de la religión greco-romana, así como antes lo indicamos. Tal idea aparece como diametralmente opuesta a la de la “Cristiandad”: ésta, anterior a las nacionalidades, no podría subsistir o restablecerse después de su constitución sino a condición de ser esencialmente “supranacional”; por el contrario, la “religión de Estado” ha sido considerada siempre de hecho, si no de derecho, como nacional, ya sea por completo independiente o que admita una unión a otras instituciones similares por una especie de lazo federativo, que no deja en todo caso a la autoridad superior y central más que un poder considerablemente dis-

minuido. La primera de estas dos concepciones, la de la “Cristiandad”, es eminentemente la de un “Catolicismo” en el sentido etimológico de la palabra; la segunda, la de una “religión de Estado”, encuentra lógicamente su expresión, según los casos, ya sea en un Galicanismo a la manera de Luis XIV, o bien en el Anglicanismo o en ciertas formas de la religión protestante, a la cual, en general, no parece repugnarle esta depreciación. Agreguemos para terminar que, de estas dos maneras occidentales de considerar la religión, la primera es la única capaz de presentar, con las particularidades propias al modo religioso, los caracteres de una verdadera tradición tal como la concibe, sin excepción alguna, la mentalidad oriental.

Capítulo V

CARACTERES ESENCIALES DE LA METAFÍSICA

Mientras que el punto de vista religioso implica esencialmente la intervención de un elemento de orden sentimental, el punto de vista metafísico es exclusivamente intelectual; pero esto, por más que tiene para nosotros un significado muy claro, podría parecer a muchos que caracteriza de manera insuficiente este último punto de vista, poco familiar a los occidentales, si no tuviésemos cuidado de aportar otras precisiones. La ciencia y la filosofía, en efecto, tal y como existen en el mundo occidental, tienen también pretensiones de intelectualidad; si nosotros no admitimos que estas pretensiones estén fundadas, y: si sostenemos que hay una diferencia de las más profundas entre todas las especulaciones de este género y la metafísica, es que la intelectualidad pura, en el sentido en que la consideramos, es otra cosa que lo que se entiende ordinariamente por ella de manera más o menos vaga.

Debemos declarar primeramente que cuando empleamos el término “metafísica” como lo hacemos, poco nos importa su origen histórico, que es algo dudoso, y que sería puramente fortuito si hubiese que admitir la opinión, por lo demás muy poco verosímil a nuestros ojos, según la cual habría servido al principio para designar simplemente lo que venía “después de la física” en la colección de las obras de Aristóteles. No tenemos tampoco que preocuparnos de las acepciones diversas y más o menos abusivas que algunos atribuyeron a esta palabra en esta o en aquella época; éstos no son motivos suficientes para hacérsela abandonar, porque, tal como es, es muy apropiada para lo que debe designar normalmente, al menos tanto como puede serlo un término tomado a las len-

guas occidentales. En efecto, su sentido más natural, además etimológicamente, es aquel según el cual designa lo que está “más allá de la física”, entendiendo aquí por “física”, como lo hicieron siempre los antiguos, el conjunto de todas las ciencias de la naturaleza, considerado de una manera por completo general, y no simplemente una de estas ciencias en particular, según la acepción restringida que es propia de los modernos. Es pues con tal interpretación como tomamos este término de metafísica, y debe entenderse bien de una vez por todas que, si nos adherimos a él, es nada más por la razón que acabamos de indicar, y porque estimamos que es siempre desagradable tener que recurrir a neologismos fuera de los casos de absoluta necesidad.

Diremos ahora que la metafísica, comprendida así, es esencialmente el conocimiento de lo universal, o, si se quiere, de los principios de orden universal, únicos a los que conviene este nombre de principios; pero no queremos verdaderamente dar con esto una definición de la metafísica, lo que es rigurosamente imposible, en razón de esta misma universalidad que consideramos como el primero de sus caracteres, del cual se derivan todos los otros. En realidad, sólo puede ser definido lo que es limitado, y la metafísica es, por el contrario, en su esencia misma, absolutamente ilimitada, lo que evidentemente, no nos permite encerrar su noción en una fórmula más o menos estrecha; una definición en este caso sería tanto más inexacta cuanto más se esforzase uno por hacerla más precisa.

Importa resaltar que hemos dicho conocimiento y no ciencia; nuestra intención, en esto, es indicar la distinción profunda que hay que establecer necesariamente entre la metafísica por una parte, y, por la otra, las diversas ciencias en el sentido propio de esta palabra, es decir, todas las ciencias particulares y especializadas que tienen por objeto tal o cual aspecto determinado de las cosas individuales. Ésta es, en el fondo, la misma distinción de lo universal y de lo individual,

distinción que no se debe tomar por una oposición, porque no hay entre sus dos términos ninguna medida común ni ninguna relación de simetría o de coordinación posible. Por otra parte, no podría haber oposición o conflicto de ninguna especie entre la metafísica y las ciencias, precisamente porque sus dominios respectivos están profundamente separados; sucede exactamente lo mismo, por lo demás, con la religión. Hay que comprender bien, sin embargo, que la separación de que se trata no se refiere tanto a las cosas mismas como a los puntos de vista bajo los cuales consideramos las cosas; y esto es particularmente importante para lo que diremos de manera más especial sobre el modo como deben ser concebidas las relaciones que tienen entre sí las diferentes ramas de la doctrina hindú. Es fácil darse cuenta de que un mismo objeto puede ser estudiado por diversas ciencias bajo aspectos diferentes; así también, todo lo que consideramos desde ciertos puntos de vista individuales y especiales puede igualmente, por una transposición adecuada, considerarse desde el punto de vista universal, que por lo demás no es ningún punto de vista especial, al igual que aquello que no se puede considerar de modo individual. De esta manera, se puede decir que el dominio de la metafísica lo comprende todo, lo cual es necesario para que sea verdaderamente universal, como debe serlo esencialmente; y los dominios propios de las diversas ciencias no quedan por ello menos distintos del de la metafísica, porque ésta, como no se coloca sobre el mismo terreno de las ciencias particulares, no es su análoga en ningún grado, de tal manera que no puede haber jamás motivo para establecer ninguna comparación entre los resultados de la una y los de las otras. Por otra parte, el dominio de la metafísica no es de ningún modo, como lo piensan ciertos filósofos que no saben de lo que se trata aquí, lo que las diversas ciencias pueden dejar fuera de ellas porque su desarrollo actual es más o menos incompleto, sino lo que, por su misma naturaleza, escapa al alcance de estas ciencias y supera inmensamente la extensión a la cual pueden aspirar legítimamente. El dominio de cual-

quier ciencia depende siempre de la experiencia, en una cualquiera de sus modalidades diversas, mientras que el de la metafísica está esencialmente constituido por aquello donde no hay ninguna experiencia posible: como está “más allá de la física”, estamos también, y por ello mismo, más allá de la experiencia. Por consiguiente, el dominio de cada ciencia particular puede extenderse indefinidamente, si es susceptible de ello, sin llegar nunca a tener el menor punto de contacto con el de la metafísica.

La consecuencia inmediata de lo que antecede es que, cuando se habla del objeto de la metafísica, no se debe tener en consideración algo más o menos análogo a lo que puede ser el objeto especial de tal o cual ciencia. También, que este objeto debe siempre ser absolutamente el mismo, que no puede ser de ningún modo algo cambiante y sometido a las influencias de los tiempos y de los lugares; lo contingente, lo accidental, lo variable, pertenecen al dominio de lo individual, y hasta son caracteres que condicionan necesariamente las cosas individuales como tales, o, para hablar de una manera todavía más rigurosa, el aspecto individual de las cosas con sus modalidades múltiples. De modo que, cuando se trata de metafísica, lo que puede cambiar con los tiempos y los lugares son nada más que los modos de exposición, es decir las formas más o menos exteriores de las que puede estar revestida la metafísica, y que son susceptibles de adaptaciones diversas, y tal es también, evidentemente, el estado de conocimiento o de ignorancia de los hombres, o por lo menos de la generalidad de ellos, con respecto a la metafísica verdadera; pero ésta permanece siempre, en el fondo, perfectamente idéntica a sí misma, porque su objeto, es esencialmente uno, o con más exactitud, “sin dualidad”, como dicen los hindúes, y este objeto, por estar “más allá de la naturaleza”, también está más allá del cambio: es lo que expresan los árabes al decir que “la doctrina de la Unidad es única”. Yendo más lejos todavía en el orden de las consecuencias, podemos agregar que no hay absolutamente descubrimientos posibles en meta-

física, porque, desde el momento en que se trata de un modo de conocimiento que no recurre al empleo de ningún medio especial y exterior de investigación, todo lo que es susceptible de ser conocido puede haberlo sido igualmente por ciertos hombres en todas las épocas; y esto es, efectivamente, lo que resulta de un examen profundo de las doctrinas metafísicas tradicionales. Por otra parte, aun admitiendo que las ideas de evolución y de progreso pueden tener cierto valor relativo en biología y en sociología, lo que está lejos de haberse probado, no sería menos cierto que no tienen ninguna aplicación posible con relación a la metafísica; de modo que estas ideas son completamente extrañas a los orientales, como lo fueron por lo demás hasta fines del siglo XVIII a los mismos occidentales, que ahora las creen elementos esenciales del espíritu humano. Esto implica, notémoslo bien, la condenación formal de cualquier tentativa de aplicación del “método histórico” a lo que es de orden metafísico: en efecto, el mismo punto de vista metafísico se opone radicalmente al punto de vista histórico, o llamado así, y hay que ver en esta oposición no sólo una cuestión de método, sino también y sobre todo, lo que es mucho más grave, una verdadera cuestión de principio, porque el punto de vista metafísico, en su inmutabilidad esencial, es la negación misma de las ideas de evolución y de progreso; de modo que podría decirse que la metafísica no se puede estudiar más que metafísicamente. No hay que tener en cuenta aquí contingencias tales como las influencias individuales, que rigurosamente no existen a este respecto y no pueden ejercerse sobre la doctrina, puesto que ésta, siendo de orden universal, y por lo tanto esencialmente supra-individual, escapa por fuerza a su acción; inclusive las circunstancias de tiempo y de lugar no pueden, insistimos de nuevo, influir más que sobre la expresión exterior, y de ningún modo sobre la esencia misma de la doctrina; y, en fin, en metafísica no se trata, como en el orden de lo relativo y contingente, de “creencias” o de “opiniones” más o menos variables y cam-

biantes porque son más o menos dudosas, sino exclusivamente de certidumbre permanente e inmutable.

En efecto, por lo mismo que la metafísica no participa de ningún modo de la relatividad de las ciencias, debe implicar la certidumbre absoluta como carácter intrínseco, y esto desde luego por su objeto, pero también por su método, si es que esta palabra puede aplicarse aquí todavía, sin lo cual éste método, o con cualquier otro nombre con que se le quiera designar, no sería adecuado al objeto. La metafísica excluye, pues, necesariamente, cualquier concepción de carácter hipotético, de donde resulta que las verdades metafísicas, en sí mismas, no pueden de ningún modo ser discutibles; por lo tanto, si puede haber motivo a veces de discusión y de controversia, no será nunca sino por causa de una exposición defectuosa o de una comprensión imperfecta de estas verdades. Por lo demás, cualquier exposición posible es aquí necesariamente defectuosa, porque las concepciones metafísicas, por su naturaleza universal, no son jamás totalmente expresables, ni siquiera imaginables, ni pueden ser alcanzadas en su esencia más que por la inteligencia pura y “no-formal”; superan inmensamente a todas las formas posibles, y especialmente a las fórmulas en que quisiera encerrarlas el lenguaje, fórmulas siempre inadecuadas que tienden a restringirlas, y por esto a desnaturalizarlas. Estas fórmulas, como todos los símbolos, sólo sirven de punto de partida, de “sostén” por decirlo así, para ayudar a concebir lo que permanece inexpressable en sí, y cada uno debe esforzarse por concebirlo efectivamente según la medida de su propia capacidad intelectual, supliendo así, en esta misma medida precisamente, a las imperfecciones fatales de la expresión formal y limitada; es por lo demás evidente que estas imperfecciones llegarán a su máximo cuando la expresión deba hacerse en lenguas que, como las europeas, sobre todo las modernas, parecen lo menos aptas que cabe imaginar para la exposición de las verdades metafísicas. Como lo dijimos antes, justamente a propósito de las dificultades de traducción y adaptación, la metafísica, porque se abre

sobre posibilidades ilimitadas, debe siempre reservar la parte de lo inexpresable que, en el fondo, es para ella todo lo esencial.

Este conocimiento de orden universal debe estar más allá de todas las distinciones que condicionan el conocimiento de las cosas individuales y de las cuales la del sujeto y el objeto es el tipo general y fundamental; esto muestra también que el objeto especial de la metafísica no es nada comparable al objeto especial de no importa qué otro género de conocimiento, y que ni siquiera puede ser llamado objeto sino en un sentido puramente analógico, porque está uno obligado, para poder hablar, a atribuirle una denominación cualquiera. Así también, si se quiere hablar del medio para el conocimiento metafísico, este medio no podrá ser más que uno con el conocimiento mismo, en el cual el sujeto y el objeto están esencialmente unificados; es decir, que este medio, si se nos permite llamarlo así, no puede ser nada que se asemeje al ejercicio de una facultad discursiva como la razón humana individual. Se trata, lo hemos dicho, del orden supra-individual, y, por consecuencia, superracional, lo que de ningún modo quiere decir irracional: la metafísica no podría ser contraria a la razón, pero está por encima de la razón, que no puede intervenir aquí sino de una manera por completo secundaria, para la formulación y la expresión exterior de estas verdades que superan su dominio y su alcance. Las verdades metafísicas no pueden ser concebidas sino por una facultad que ya no es del orden individual, y que el carácter inmediato de su operación permite llamar intuitiva, pero, bien entendido, a condición de agregar que no tiene absolutamente nada en común con lo que algunos filósofos contemporáneos denominan intuición, facultad puramente sensitiva y vital que está propiamente por debajo de la razón y no por encima de ella. Hay que decir pues, para mayor precisión, que la facultad de que hablamos aquí es la intuición intelectual, cuya existencia ha negado la filosofía moderna porque no la comprendía, a menos que haya preferido ignorarla pura y simplemente; se puede desig-

narla también como el intelecto puro, siguiendo en esto el ejemplo de Aristóteles y de sus continuadores escolásticos, para quienes el intelecto es lo que posee inmediatamente el conocimiento de los principios. Aristóteles declara expresamente¹ que “el intelecto es más verdadero que la ciencia”, es decir, en suma, que la razón construye la ciencia, pero que “nada es más verdadero que el intelecto”, porque necesariamente es infalible por lo mismo que su operación es inmediata, y, como en realidad no es distinto de su objeto, no forma más que uno con la misma verdad. Tal es el fundamento esencial de la certidumbre metafísica; se ve por esto que no se puede introducir el error sino con el uso de la razón, es decir, al formular verdades concebidas por el intelecto, y esto porque la razón es evidentemente falible a causa de su carácter discursivo y mediato. Por otra parte, como toda expresión es por fuerza imperfecta y limitada, el error es inevitable en cuanto a la forma, si no en cuanto al fondo: por rigurosa que se quiera hacer a la expresión, lo que deja fuera de ella es siempre mucho más de lo que puede encerrar; pero este error puede no tener nada de positivo como tal y no ser más que una verdad menor, en suma, que reside sólo en una fórmula parcial e incompleta de la verdad total.

Ahora podemos darnos cuenta de lo que es, en su sentido más profundo, la distinción del conocimiento metafísico y del conocimiento científico: el primero procede del intelecto puro, que tiene por dominio lo universal; el segundo procede de la razón, que tiene por dominio lo general, porque, como lo dijo Aristóteles, “solamente hay ciencia de lo general”. No hay pues que confundir de ninguna manera lo universal y lo general, como acontece muy a menudo a los lógicos occidentales, que no se elevan nunca realmente por encima de lo general, aunque le dan abusivamente el nombre de universal. El punto de vista de las ciencias, dijimos, es de orden individual; y es que lo general no se opone a lo individual sino sólo a lo

¹ *Últimos Analíticos*, libro II.

particular, y es, en realidad, lo individual extendido; pero lo individual puede recibir una extensión, inclusive indefinida, sin perder por esto su naturaleza y sin salir de sus condiciones restrictivas y limitativas, y, por esta razón, decimos que la ciencia podría extenderse indefinidamente sin alcanzar nunca a la metafísica, de la que siempre permanecerá también profundamente separada, porque sólo la metafísica es el conocimiento de lo universal.

Pensamos haber ahora caracterizado a la metafísica suficientemente, y no podríamos hacer más sin entrar en la exposición de la doctrina misma, que no encontraría lugar aquí; por otro lado, estos datos serán completados en los siguientes capítulos, y particularmente cuando hablemos de la distinción de la metafísica y lo que generalmente se designa con el nombre de filosofía en el Occidente moderno. Todo lo que acabamos de decir es aplicable, sin ninguna restricción, a no importa cuál de las doctrinas tradicionales del Oriente, a pesar de las grandes diferencias de forma que pueden disimular la identidad del fondo a un observador superficial: esta concepción de la metafísica es verdadera a la vez en el Taoísmo, en la doctrina hindú, y también en el aspecto profundo y extrarreligioso del Islamismo. Ahora bien, ¿hay algo parecido en el mundo occidental? Si se considera nada más lo que actualmente existe, con seguridad no se podría dar a esta cuestión más que una respuesta negativa, porque lo que el pensamiento filosófico moderno se complace a veces en decorar con el nombre de metafísica no corresponde en ningún grado a la concepción que hemos expuesto; tendremos ocasión de insistir sobre este punto. Sin embargo, lo que hemos indicado a propósito de Aristóteles y de la doctrina escolástica muestra que, por lo menos, hubo realmente en ella metafísica en cierta medida, aunque no la metafísica total; y, a pesar de esta reserva necesaria, esto es algo acerca de lo cual la mentalidad moderna no ofrece el menor equivalente, y cuya comprensión parece que le está vedada. Por otra parte, si se impone la reserva que acabamos de hacer, es porque hay, como antes lo

dijimos, limitaciones que parecen en verdad inherentes a toda la intelectualidad occidental, por lo menos a partir de la antigüedad clásica; y hemos notado ya a este respecto, que los griegos no tenían la idea de lo Infinito. Por lo demás, ¿por qué motivo los occidentales modernos, cuando creen pensar en el Infinito, se representan casi siempre un espacio, que no podría ser sino indefinido, y por qué confunden invariablemente la eternidad, que reside esencialmente en el “no-tiempo”, si cabe expresarse así, con la perpetuidad, que no es más que una extensión indefinida del tiempo, pero no se les ocurren parecidos errores a los orientales? Y es que la mentalidad occidental, dirigida casi exclusivamente hacia las cosas sensibles, hace una confusión constante entre concebir e imaginar, a tal punto que lo que no es susceptible de ninguna representación sensible le parece por esto mismo realmente impensable; y, ya entre los griegos, las facultades imaginativas eran preponderantes. Esto es, evidentemente, todo lo contrario del pensamiento puro; en tales condiciones, no puede haber intelectualidad en el verdadero sentido de la palabra, ni, por consiguiente, metafísica posible. Si se agrega a estas consideraciones otra confusión ordinaria; la de lo racional y de lo intelectual, se percibe que la pretendida intelectualidad occidental no es en realidad, sobre todo en los modernos, más que el ejercicio de estas facultades del todo individuales y formales que son la razón y la imaginación; y entonces se puede comprender todo lo que separa de la intelectualidad oriental, para la que no hay conocimiento verdadero y que valga, si no es el que tiene su raíz profunda en lo universal y en lo “no-formal”.

Capítulo VI

RELACIONES DE LA METAFÍSICA Y DE LA TEOLOGÍA

La cuestión que queremos considerar ahora no se plantea en Oriente, en razón de la ausencia del punto de vista propiamente religioso, al cual es inherente el pensamiento teológico; por lo menos, no podría plantearse sino en lo que concierne al Islam, en el que se plantearía más exactamente la cuestión de las relaciones que deben existir entre sus dos aspectos esenciales, religioso y extra-religioso, que se podrían llamar justamente teológico y metafísico. En Occidente, es por el contrario la ausencia del punto de vista metafísico la que hace que la misma cuestión no se plantee generalmente; no ha podido plantearse, de hecho más que para la doctrina escolástica, que, en efecto, era a la vez teológica y metafísica, aunque bajo este segundo aspecto su alcance fuese restringido, como ya lo indicamos; pero no parece que se haya aportado nunca una solución muy precisa. Hay, por lo mismo, mayor interés en tratar esta cuestión de manera por completo general, y lo que ella implica esencialmente es, en el fondo, una comparación entre dos modos de pensamiento diferentes, el pensamiento metafísico puro y el pensamiento específicamente religioso.

El punto de vista metafísico, hemos dicho, es el único verdaderamente universal, luego ilimitado; cualquier otro punto de vista está, por consiguiente, más o menos especializado y obligado, por su naturaleza propia, a ciertas limitaciones. Hemos ya mostrado que así es principalmente desde el punto de vista científico, y mostraremos también que lo mismo sucede con otros diversos puntos de vista a los que se agrupa por lo general bajo la denominación común y bastante

vaga de filosóficos, y que, por lo demás, no difieren muy profundamente del punto de vista científico propiamente dicho, aunque se presenten con pretensiones mayores y del todo injustificadas. Ahora bien, esta limitación esencial, susceptible de ser más o menos estrecha, existe también para el punto de vista teológico; en otros términos, éste es también un punto de vista especial, aunque, naturalmente, no lo sea de la misma manera que el de las ciencias, ni en los límites que le asignan un alcance tan restringido; pero es precisamente porque la teología está, en un sentido, más cerca de la metafísica que lo están las ciencias, por lo que es más delicado distinguirla claramente de ésta, y por lo que pueden introducirse confusiones con más facilidad todavía aquí que en otras partes. De hecho, no han dejado de producirse estas confusiones y han llegado hasta un trastorno de las relaciones que deberían existir normalmente entre la metafísica y la teología, puesto que hasta en la Edad Media, que fue sin embargo la única época en que la civilización occidental recibió un desarrollo verdaderamente intelectual, sucedió que la metafísica, por otra parte insuficientemente separada de diversas consideraciones de orden simplemente filosófico, fue concebida como dependiente de la teología; y si pudo ser así, fue porque la metafísica, tal como la consideró la doctrina escolástica, había permanecido incompleta, de manera que no podía uno darse cuenta por completo de su carácter de universalidad, que implica la ausencia de cualquier limitación, puesto que no se la concebía efectivamente sino dentro de ciertos límites, y que ni siquiera se sospechaba que hubiese más allá de estos límites una posibilidad de concepción. Esta observación suministra una excusa suficiente al error que se cometió entonces, y es cierto que los griegos, inclusive en la medida en que hicieron metafísica verdadera, habrían podido engañarse exactamente de la misma manera, si hubiese habido entre ellos algo que correspondiese a lo que es la teología en las religiones judeo-cristianas; esto es, en suma, lo que ya dijimos, que los Occidentales, inclusive los que fueron verdaderamente metafísicos hasta cier-

to punto, no conocieron nunca la metafísica total. Acaso hubo, sin embargo, excepciones individuales, porque, así como lo notamos antes, nada se opone en principio a que haya habido, en todos los tiempos y en todos los países, hombres que pudieran alcanzar el conocimiento metafísico completo; y esto sería posible hasta en el mundo occidental de hoy, aunque más difícilmente sin duda, en razón de las tendencias generales de la mentalidad que determinan un medio tan desfavorable como es posible en este aspecto. De todos modos, conviene agregar que si ha habido tales excepciones no existe de ellas ningún testimonio escrito, y que no han dejado huella en lo que es habitualmente conocido, lo que por lo demás no prueba nada en el sentido negativo, y que tampoco tiene nada de sorprendente dado que, si se produjeron efectivamente casos de este género, sólo pudo ser gracias a circunstancias muy particulares, acerca de cuya naturaleza no nos es posible insistir aquí.

Volviendo a la cuestión misma que ahora nos ocupa, recordaremos que indicamos ya lo que distingue, de la manera más esencial, una doctrina metafísica de un dogma religioso: mientras que el punto de vista metafísico es puramente intelectual, el punto de vista religioso implica, como característica fundamental, la presencia de un elemento sentimental que influye sobre la misma doctrina y que no le permite conservar la actitud de una especulación puramente desinteresada; esto es, en efecto, lo que acontece con la teología, aunque de manera más o menos marcada según que se considere una u otra de las diferentes ramas en que se la puede dividir. Este carácter sentimental en ninguna parte se acentúa tanto como en la forma propiamente “mística” del pensamiento religioso; y digamos a este propósito que, en contra de una opinión muy difundida, el misticismo, por el hecho de que no podría ser concebido fuera del punto de vista religioso, es totalmente desconocido en Oriente. No entraremos aquí en detalles más amplios sobre el particular, lo que nos conduciría a desarrollos muy extensos; en la confusión tan común que acabamos

de señalar, y que consiste en atribuir una interpretación mística a ideas que de ningún modo lo son, se puede ver un ejemplo de la tendencia habitual de los occidentales, en virtud de la cual quieren encontrar por doquier el equivalente puro y simple de los modos de pensamiento que les son propios.

La influencia del elemento sentimental alcanza de modo evidente la pureza intelectual de la doctrina, y representa, en suma, hay que decirlo, una decadencia con relación al pensamiento metafísico, decadencia que, por lo demás, ahí donde se ha producido principal y generalmente, es decir, en el mundo occidental, fue en cierto modo inevitable e incluso necesaria en un sentido, si la doctrina tenía que adaptarse a la mentalidad de los hombres a los que se dirigía especialmente, y en los que predominaba la sentimentalidad sobre la inteligencia, predominio que alcanzó su más alto grado en los tiempos modernos. Sea como fuere, no es menos cierto que el sentimiento no es más que relatividad y contingencia, y que una doctrina que se dirige a él y sobre la cual él reacciona no puede ser por ella misma sino relativa y contingente; y esto puede observarse con particularidad a propósito de la necesidad de “consolaciones”, a la cual responde, en una amplia medida, el punto de vista religioso. La verdad, por sí misma, no tiene por qué ser consoladora; si alguien la encuentra así, tanto mejor para él, ciertamente, pero el consuelo que experimenta no viene de la doctrina, no viene más que de él mismo y de las disposiciones particulares de su propia sentimentalidad. Por el contrario, una doctrina que se adapta a las exigencias del ser sentimental, y que debe por lo tanto revestirse ella misma de una forma sentimental, no puede ser ya identificada a la verdad absoluta y total; la alteración profunda que produce en ella la entrada de un principio consolador es correlativa de un desfallecimiento intelectual de la colectividad humana a la cual se dirige. Por otro lado, de ahí nace la diversidad profunda de los dogmas religiosos, que acarrea su incompatibilidad, porque mientras que la inteligencia es una, y la verdad en toda la medida en que es comprendida no puede

serlo más que de una manera, la sentimentalidad es diversa, y la religión que tienda a satisfacerla deberá esforzarse por adaptarse lo mejor que sea posible a sus modos múltiples, que son diferentes y variables según las razas y las épocas. Esto no quiere decir que todas las formas religiosas sufran en un grado equivalente, en su parte doctrinal, la acción disolvente del sentimentalismo, ni la necesidad de cambio que le es consecutiva; la comparación del Catolicismo y del Protestantismo, por ejemplo, sería particularmente instructiva a este respecto.

Podemos ver ahora que el punto de vista teológico no es más que una particularización del punto de vista metafísico, particularización que implica una alteración proporcional; es, si se quiere, una aplicación a condiciones contingentes, una adaptación cuyo modo está determinado por la naturaleza de las exigencias a las que debe responder, puesto que estas exigencias especiales son, después de todo, su única razón de ser. Resulta de ahí que toda verdad teológica podrá, por una transposición que la libere de su forma específica, ser encauzada a la verdad metafísica correspondiente, de la que no es más que una especie de traducción, pero sin que haya por esto equivalencia efectiva entre los dos órdenes de concepciones: hay que recordar aquí lo que antes dijimos, que todo lo que puede ser considerado bajo un punto de vista individual puede serlo también desde el punto de vista universal, sin que estos dos puntos de vista estén por esto menos profundamente separados. Si seguidamente se consideran las cosas en sentido inverso, habrá que decir que ciertas verdades metafísicas, pero no todas, son susceptibles de ser traducidas en lenguaje teológico, porque hay que tener en cuenta esta vez todo lo que, no pudiendo considerarse desde ningún punto de vista individual, pertenece exclusivamente a la metafísica: lo universal no podría encerrarse todo entero en un punto de vista especial, como tampoco en una forma cualquiera, lo que por lo demás es la misma cosa en el fondo. Incluso para las verdades que pueden recibir la traducción de que se trata, esta

traducción, como cualquiera otra fórmula, siempre es forzosamente incompleta y parcial, y lo que deja fuera de ella mide precisamente todo lo que separa el punto de vista de la teología del de la metafísica pura. Ello se podría apoyar en numerosos ejemplos; pero estos mismos ejemplos, para ser comprendidos, presupondrían desarrollos doctrinales que no podemos emprender aquí; tal sería, para limitarnos a un caso típico entre otros, una comparación establecida entre la concepción metafísica de la “liberación” en la doctrina hindú y la concepción teológica de la “salvación” en las religiones occidentales, concepciones esencialmente distintas, que sólo la incompreensión de algunos orientalistas ha pretendido asimilar, de un modo, por otro lado, puramente verbal. Notemos de paso, puesto que se presenta aquí la ocasión, que casos como éste deben servir para poner en guardia contra otro peligro muy real: si se afirma a un hindú, al que son extrañas las concepciones occidentales, que los europeos entienden por “salvación” exactamente lo que él mismo entiende por “*Moksha*”, no tendrá ninguna razón, sin duda, para discutir esta aserción o para sospechar de su exactitud, y podría suceder después, por lo menos hasta que esté mejor informado, que él mismo emplease esta palabra “salvación” para designar una concepción que no tiene nada de teológica; habría entonces incompreensión recíproca, y la confusión se haría más inextricable. Sucede lo mismo con las confusiones que se producen por la asimilación no menos errónea del punto de vista metafísico con los puntos de vista filosóficos occidentales: recordamos el ejemplo de un musulmán que aceptó de buen grado y como cosa del todo natural la denominación de “panteísmo islámico” atribuida a la doctrina metafísica de la “Identidad suprema”, pero que, en cuanto se le hubo explicado lo que es realmente el panteísmo en el sentido propio de esta palabra, principalmente en Spinoza, rechazó con verdadero horror semejante apelativo.

Por lo que hace a la manera como se puede comprender lo que hemos llamado la traducción de las verdades metafísi-

cas en lenguaje teológico, tomaremos sólo un ejemplo en extremo simple y elemental: esta verdad metafísica inmediata: “el Ser es”, si se quiere expresar en modo teológico o religioso, dará nacimiento a esta otra proposición: “Dios existe”, que no le sería estrictamente equivalente sino con la doble condición de concebir a Dios como el Ser universal, lo que está muy lejos de haber tenido lugar siempre efectivamente, y la de identificar la existencia al ser puro, lo que es metafísicamente inexacto. Sin duda, este ejemplo, por su gran simplicidad, no responde por completo a lo que puede haber de más profundo en las concepciones teológicas; tal como es, no carece de interés, porque es precisamente de la confusión entre lo que está implicado respectivamente, en las dos fórmulas que acabamos de citar, confusión que procede de la de los dos puntos de vista correspondientes, es de ahí, decimos, de donde resultan las controversias interminables que han surgido en torno del famoso “argumento ontológico”, el cual es, él mismo, un producto de esta confusión. Otro punto importante que podemos señalar seguidamente a propósito de este mismo ejemplo, es el de que las concepciones teológicas, por no estar al abrigo de las influencias individuales como lo están las concepciones metafísicas puras, pueden variar de un individuo a otro, y sus variaciones están entonces en función de las de la más fundamental de entre ellas, queremos decir de la concepción misma de la Divinidad: los que discuten sobre cosas tales como las “pruebas de la existencia de Dios” deberían, ante todo, para poder entenderse, asegurarse de que, al pronunciar la misma palabra “Dios”, quieren expresar con ella una concepción idéntica, y se darían cuenta a menudo de que no es así, de manera que tienen tantas probabilidades de ponerse de acuerdo como si hablaran lenguas diferentes. Es aquí, sobre todo, en el dominio de estas variaciones individuales, de las cuales la teología oficial y docta no podría ser de ningún modo responsable, donde se manifiesta una tendencia eminentemente antimetafísica que es casi general entre los occidentales, y que constituye propiamente el antro-

porfismo; pero esto requiere algunas explicaciones complementarias, que nos permitirán considerar otro aspecto de la cuestión.

Capítulo VII

SIMBOLISMO Y ANTROPOMORFISMO

El nombre de “símbolo”, en su acepción más general, puede aplicarse a toda expresión formal de una doctrina, expresión verbal tanto como figurada: la palabra no puede tener otra función, ni otra razón de ser que la de simbolizar la idea, es decir, dar de ella, en la medida de lo posible, una representación sensible, por lo demás puramente analógica. Comprendido así, el simbolismo, que no es más que el uso de formas o de imágenes constituidas como signos de ideas o de cosas suprasensibles, y del cual el lenguaje es un simple caso particular, es evidentemente natural al espíritu humano, por lo tanto, necesario y espontáneo. Es también, en un sentido más restringido, un simbolismo intencional, reflexivo, que cristaliza en cierto modo en representaciones figurativas las enseñanzas de la doctrina; y por lo demás, entre uno y otro no hay, a decir verdad, límites precisos, porque es cierto que la escritura, en su origen, fue por todas partes ideográfica, es decir, esencialmente simbólica, también en esta segunda acepción, por más que sólo en China haya permanecido así de manera exclusiva. Sea como fuere, el simbolismo, tal como se le entiende comúnmente, es de un empleo mucho más constante en la expresión del pensamiento oriental que en la del pensamiento occidental; y esto se comprende con facilidad si se piensa que es un medio de expresión mucho menos estrechamente limitado que el lenguaje usual; sugiriendo más aún de lo que expresa, es el sostén más apropiado para posibilidades de concepción que no podrían alcanzar las palabras. Este simbolismo, en el cual lo indefinido conceptual no excluye un rigor matemático, y que concilia así exigencias aparentemente contrarias es, pues, valga la expresión, la lengua

metafísica por excelencia; y, además, símbolos primitivamente metafísicos pudieron, por un proceso de adaptación secundaria paralela a la de la doctrina misma, volverse ulteriormente símbolos religiosos. Los ritos, sobre todo, tienen un carácter eminentemente simbólico a cualquier dominio que se vinculen, y siempre es posible la transposición metafísica para el significado de los ritos religiosos, lo mismo que para la doctrina teológica a la que están ligados; incluso para los ritos simplemente sociales, si se quiere buscar su razón profunda, hay que remontarse del orden de las aplicaciones, donde residen sus condiciones inmediatas, al orden de los principios, es decir, a la fuente tradicional, metafísica en su esencia. No pretendemos decir, por lo demás, que los ritos no sean más que puros símbolos; son esto sin duda, y no pueden dejar de serlo, so pena de estar totalmente vacíos de sentido, pero se les debe concebir al mismo tiempo como poseedores en sí mismos de una eficacia propia, como medios de realización que obran con vistas al fin al cual están adaptados y subordinados. Ésta es, evidentemente, en el plano religioso, la concepción católica de la virtud del “sacramento”; es también, metafísicamente, el principio de ciertas vías de realización de las que diremos algunas palabras después, y es lo que nos ha permitido hablar de ritos propiamente metafísicos. Además, se podría decir que todo símbolo, cuando debe servir esencialmente de apoyo a una concepción, tiene también una eficacia muy real; y el mismo sacramento religioso, mientras es un signo sensible, tiene precisamente este mismo papel de sostén para la “influencia espiritual” que hará de él el instrumento de una regeneración psíquica inmediata o diferida, de manera análoga al caso en el cual las potencialidades intelectuales incluidas en el símbolo pueden suscitar una concepción efectiva o sólo virtual, en razón de la capacidad receptiva de cada uno. En este aspecto, el rito es también un caso particular del símbolo: es, podría decirse, un símbolo “producido”, pero a condición de ver en el símbolo todo lo que es él en realidad, y no sólo su exterioridad contingente: aquí, como en

el estudio de los textos, hay que saber ir más allá de la “letra” para desprender el “espíritu”. Ahora bien, esto es precisamente lo que no hacen por lo común los occidentales: los errores de interpretación de los orientalistas suministran un ejemplo característico, porque consisten muy a menudo en desnaturalizar los símbolos estudiados, de la misma manera que la mentalidad occidental, en su generalidad, desnaturaliza espontáneamente los que encuentra a su alcance.

El predominio de las facultades sensibles e imaginativas es aquí la causa determinante del error: tomar el símbolo mismo por lo que representa por incapacidad de elevarse hasta su significado puramente intelectual, tal es, en el fondo, la confusión en la que reside la raíz de toda “idolatría” en el sentido propio de esta palabra, el que le da el Islamismo de manera particularmente precisa. Cuando sólo se ve la forma exterior del símbolo, su razón de ser y su eficacia actual desaparecen igualmente; el símbolo no es más que un “ídolo”, es decir, una imagen vana, y su conservación no es más que pura “superstición”, hasta que no se encuentre alguien cuya comprensión sea capaz, parcial o integralmente, de restituirle de manera efectiva lo que perdió, o por lo menos lo que no contiene ya sino en el estado de posibilidad latente. Este caso es el de los vestigios que deja tras de sí toda tradición cuyo verdadero sentido cayó en el olvido, y especialmente el de toda religión a la que la incompreensión común de sus adherentes reduce a un simple formalismo exterior; citamos ya el ejemplo más notable quizá de esta degeneración, el de la religión griega. También entre los griegos se encuentra en su grado más alto una tendencia que aparece como inseparable de la “idolatría” y de la materialización de los símbolos, la tendencia al antropomorfismo: no concebían sus dioses como representando a ciertos principios, sino que se los figuraban verdaderamente como seres de forma humana, dotados de sentimientos humanos, y obrando a la manera de los hombres; y estos dioses, para ellos, no tenían ya nada que pudiera distinguirse de la forma con que los habían revestido el arte y

la poesía, no eran nada literalmente fuera de esta misma forma. Sólo una antropomorfización tan completa podía dar pretexto a lo que se ha llamado, con el nombre de su inventor, el “evemerismo”, es decir, la teoría según la cual los dioses no fueron en su origen más que hombres ilustres; no se podría en verdad, ir más lejos en el sentido de una incompreensión grosera, más grosera todavía que la de ciertos modernos que no quieren ver en los símbolos antiguos más que una representación o un intento de explicación de diversos fenómenos naturales, interpretación cuyo tipo más conocido es la famosa teoría del “mito solar”. El “mito”, como el “ídolo”, sólo ha sido siempre un símbolo incomprendido: el uno es en el orden verbal lo que el otro es en el orden figurativo; en los helenos la poesía produjo el primero así como el arte produjo el segundo; pero en los pueblos donde, como en los orientales, el naturalismo y el antropomorfismo son igualmente extraños, ni uno ni otro podían nacer, y no lo pudieron en efecto sino en la imaginación de los occidentales que quisieron hacerse los intérpretes de lo que no comprendían. La interpretación naturalista invierte propiamente las relaciones: un fenómeno natural puede, lo mismo que no importa qué en el orden sensible, ser tomado para simbolizar una idea o un principio, y el símbolo no tiene sentido ni razón de ser sino en tanto que es de orden inferior a lo simbolizado. De igual manera, es sin duda una tendencia general y natural del hombre la de utilizar la forma humana en el simbolismo; pero esto, que no se presta en sí a más objeciones que el empleo de un esquema geométrico o de cualquier otro modo de representación, no constituye de ningún modo el antropomorfismo, siempre que el hombre no se engañe con la figuración que ha adoptado. En China y en la India, no hubo nunca nada semejante a lo que se produjo en Grecia, y los símbolos con figura humana, aunque de uso corriente, no se tornaron “ídolos” jamás; y se puede hacer notar a este propósito cuánto se opone el simbolismo a la concepción occidental del arte: nada es menos simbólico que el arte griego, y nada lo es más que las

artes orientales; pero ahí donde el arte no es más que un medio de expresión y como un vehículo de ciertas concepciones intelectuales, no se le podría evidentemente considerar como un fin en sí, lo que sólo acontece en los pueblos en los que predomina la sentimentalidad. Sólo a estos mismos pueblos les es natural el antropomorfismo, y hay que notar que es entre ellos, por la misma razón, donde se pudo constituir el punto de vista propiamente religioso; pero, por otra parte, la religión se esforzó siempre en ellos por reaccionar contra la tendencia antropomórfica y por combatirla en principio, cuando su concepción más o menos falseada en el espíritu popular contribuyó a veces por el contrario a desarrollarla de hecho. Los pueblos llamados semíticos, como los judíos y los árabes, son vecinos en este aspecto de los pueblos occidentales: no podría haber, en efecto, otra razón para la prohibición de los símbolos con figura humana, común al Judaísmo y al Islamismo, pero con la restricción de que, en este último, jamás se aplicó rigurosamente entre los persas, para los cuales el uso de tales símbolos ofrecía menos peligros, ya que, más orientales que los árabes, y además de otra raza, estaban mucho menos inclinados al antropomorfismo.

Estas últimas consideraciones nos conducen directamente a explicarnos sobre la idea de “creación”; esta concepción, que es tan extraña a los orientales, con excepción de los musulmanes, como lo fue a la antigüedad grecorromana, aparece como específicamente judaica en su origen; la palabra que la designa es latina en su forma, pero no en la acepción, que recibió con el Cristianismo, porque *creare* no quiso decir al principio más que “hacer”, sentido que ha guardado siempre en sánscrito, el de la raíz verbal *kri*, que es idéntica a esa palabra; hubo ahí un cambio profundo de significado, y éste es, como hemos dicho, similar al del término “religión”. Es evidente que la idea de que se trata pasó del Judaísmo al Cristianismo y al Islamismo; y, en cuanto a su razón de ser esencial, en el fondo es la misma que la de la interdicción de los símbolos antropomórficos. En efecto, la tendencia a concebir a

Dios como a un ser más o menos análogo a los seres individuales y particularmente a los seres humanos, debe tener por corolario natural, por donde quiera que exista, la tendencia a atribuirle un papel simplemente “demiúrgico”, queremos decir una acción que se ejerce sobre una “materia” que se supone exterior a él, lo cual es el modo de acción propio de los seres individuales. En estas condiciones, era necesario, para salvaguardar la noción de la unidad y de la infinitud divinas, afirmar expresamente que Dios ha “hecho el mundo de nada”, es decir, en suma, de nada que le fuese exterior, suposición que tendría por efecto limitarlo dando nacimiento a un dualismo radical. La herejía teológica es aquí la expresión de un absurdo metafísico, lo que por lo demás es el caso habitual; pero el peligro, inexistente en cuanto a la metafísica pura, se volvió muy real desde el punto de vista religioso, porque la absurdidad, en esta forma derivada, no apareció ya evidente. La concepción teológica de la “creación” es una traducción apropiada de la concepción metafísica de la “manifestación universal”, y la mejor adaptada a la mentalidad de los pueblos occidentales; pero no hay, por lo demás, equivalencia que establecer entre estas dos concepciones, puesto que hay necesariamente entre ellas toda la diferencia de los puntos de vista respectivos a los cuales se refieren: éste es un nuevo ejemplo que viene en apoyo de lo que expusimos en el capítulo anterior.

Capítulo VIII

PENSAMIENTO METAFÍSICO Y PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Hemos dicho que la metafísica, que está profundamente separada de la ciencia, no lo está menos de cuanto los occidentales, y sobre todo los modernos, designan con el nombre de filosofía, bajo el cual se encuentran reunidos elementos muy heterogéneos, y hasta desemejantes por completo. Poco importa aquí la intención primera que los griegos hayan querido encerrar en esta palabra “filosofía”, que parece haber comprendido al principio para ellos, de manera bastante indistinta, todo conocimiento humano, en los límites en que eran aptos para concebirlo; solamente nos preocuparemos de lo que actualmente existe de hecho bajo esta denominación. Sin embargo, conviene hacer notar en primer lugar que, cuando hubo en Occidente metafísica verdadera, se trató siempre de unirla a consideraciones que dependen de puntos de vista especiales y contingentes, para hacerla entrar con ellas en un conjunto que llevaba el nombre de filosofía; esto muestra que los caracteres esenciales de la metafísica, con las distinciones profundas que implican, no fueron separados con claridad suficiente. Diremos más: el hecho de tratar a la metafísica como a una rama de la filosofía, ya sea colocándola así en el mismo plano de no importa qué relatividades, o bien calificándola de “filosofía primera”, como lo hizo Aristóteles, denota esencialmente un desconocimiento de su verdadero alcance y de su carácter de universalidad: el todo absoluto no puede ser parte de alguna cosa, y lo universal no puede ser encerrado o comprendido en cualquier cosa que sea. Este hecho es, por sí solo, una prueba evidente del carácter incompleto de la metafísica occidental, la cual se reduce a la sola

doctrina de Aristóteles y de los escolásticos; porque, con excepción de algunas consideraciones fragmentarias que pueden encontrarse diseminadas aquí y allá, o bien de cosas que no son conocidas de manera bastante cierta, no se encuentra en Occidente, por lo menos a partir de la antigüedad clásica, ninguna otra doctrina que sea verdaderamente metafísica, ni siquiera con las restricciones que exige la mezcla de elementos contingentes, científicos, teológicos o de cualquiera otra naturaleza; no hablamos de los alejandrinos, sobre los que se ejercieron directamente influencias orientales.

Si consideramos la filosofía moderna en su conjunto, podemos decir, de manera general, que su punto de vista no presenta ninguna diferencia verdaderamente esencial con el punto de vista científico: es siempre un punto de vista racional, o por lo menos que pretende serlo, y cualquier conocimiento que se mantiene en el dominio de la razón, se le califique o no de filosófico, es propiamente un conocimiento de orden científico; si pretende ser otra cosa, pierde por este hecho todo valor, incluso relativo, atribuyéndose un alcance que no podría tener legítimamente: es el caso de lo que llamaremos la pseudo-metafísica. Por otra parte, la distinción del dominio filosófico y del dominio científico es tanto menos justificada cuanto que el primero comprende, entre sus múltiples elementos, ciertas ciencias que son tan especiales y restringidas como las otras, sin ningún carácter que pueda diferenciarlas de manera que se les pueda conceder un rango privilegiado; tales ciencias, como la psicología o la sociología por ejemplo, son llamadas filosóficas sólo por el efecto de un uso que no se funda en ninguna razón lógica, y la filosofía no tiene más que una unidad puramente ficticia, histórica si se quiere, sin que se pueda decir por qué no se ha tomado o conservado la costumbre de hacer entrar en ella también a otras ciencias cualesquiera. Por lo demás, ciencias que fueron consideradas como filosóficas en cierta época no lo son ahora, y les basta con adquirir un desarrollo mayor para salir de este conjunto mal definido, sin que haya cambiado para nada su

naturaleza intrínseca; el hecho de que algunas permanezcan todavía en él, es un vestigio de la extensión que los helenos dieron primitivamente a la filosofía, que comprendía en efecto a todas las ciencias.

Dicho esto, es evidente que la metafísica verdadera no puede tener más relaciones, ni relaciones de otra naturaleza, con la psicología, por ejemplo, de las que tiene con la física o con la fisiología: éstas son, exactamente del mismo modo, ciencias de la naturaleza, es decir, ciencias físicas en el sentido primitivo y general de esta palabra. Con mayor razón, la metafísica no puede depender en ningún grado de una ciencia especial: pretender darle una base psicológica, como lo querían algunos filósofos que no tienen otra excusa que la de ignorar totalmente lo que ella es en realidad, es querer hacer depender lo universal de lo individual, el principio de sus consecuencias más o menos indirectas y lejanas, y es también, por otro lado, terminar fatalmente en una concepción antropomórfica y, por lo mismo, propiamente antimetafísica. La metafísica debe necesariamente bastarse a sí misma, siendo el único conocimiento verdaderamente inmediato, y no puede fundarse sobre otra cosa, por el hecho mismo de que es el conocimiento de los principios universales de los cuales se deriva todo lo demás, comprendidos los objetos de las diferentes ciencias, que éstas aíslan de dichos principios para considerarlos según sus puntos de vista especiales; y ello, por parte de las ciencias, es sin duda legítimo, puesto que no podrían conducirse de otro modo y unir sus objetos a principios universales, sin salir de los límites de sus dominios propios. Esta última observación muestra que no hay que pensar tampoco en fundar directamente las ciencias sobre la metafísica: la misma relatividad de sus puntos de vista constitutivos es la que les asegura a este respecto cierta autonomía, cuyo desconocimiento tendería a provocar conflictos ahí donde normalmente no deberían producirse; este error, que gravita pesadamente sobre toda la filosofía moderna, fue inicialmente el de Descartes que, por lo demás, sólo hizo pseudo-metafísica

y que no se interesó en ella sino a título de prefacio a su física, a la que creyó dar así fundamentos más sólidos.

Si ahora consideramos la lógica, el caso es algo diferente del de las ciencias que hemos considerado hasta aquí, y a todas las cuales se les puede llamar experimentales porque tienen como base los datos de la observación. La lógica es también una ciencia especial, puesto que es esencialmente el estudio de las condiciones propias del entendimiento humano; pero tiene un lazo más directo con la metafísica, en el sentido de que lo que se denomina los principios lógicos no son más que la aplicación y la especificación, en un dominio determinado, de verdaderos principios, que son de orden universal; se puede, pues, con respecto a ellos, operar una transposición del mismo género que la que indicamos como posible a propósito de la teología. La misma observación puede hacerse igualmente en lo que concierne a las matemáticas: éstas, aunque de un alcance restringido, puesto que se limitan exclusivamente al solo dominio de la cantidad, aplican a su objeto especial principios relativos que pueden ser considerados como constitutivos de una determinación inmediata con relación a ciertos principios universales. Así pues, la lógica y las matemáticas, son, en todo el dominio científico, las que ofrecen más relaciones reales con la metafísica; pero, bien entendido, porque entran en la definición general del conocimiento científico, es decir, en los límites de la razón y en el orden de las concepciones individuales, también ellas están profundamente separadas de la metafísica pura. Esta separación no permite conceder un valor efectivo a puntos de vista que se establecen como más o menos mixtos entre la lógica y la metafísica, como el de las “teorías del conocimiento” y que han adquirido tanta importancia en la filosofía moderna; reducidas a lo que pueden contener de legítimo, estas teorías no son más que lógica pura y simple, y, en la parte en que pretenden superar a la lógica, no son más que fantasías pseudo-metafísicas sin la menor consistencia. En una doctrina tradicional, la lógica sólo ocupa el sitio de una rama de conoci-

miento secundario y dependiente, y es lo que sucede en efecto tanto en China como en la India; como la cosmología, que estudió también la Edad Media occidental, pero que ignora la filosofía moderna, no es más que una aplicación de los principios metafísicos desde un punto de vista especial y en un dominio determinado; insistiremos sobre el particular a propósito de las doctrinas hindúes.

Lo que acabamos de decir de las relaciones de la metafísica y de la lógica podrá asombrar algo a los que están acostumbrados a considerar que la lógica domina en un sentido todo conocimiento posible, porque una especulación de un orden cualquiera no es valedera sino a condición de conformarse rigurosamente a sus leyes; sin embargo, es evidente que la metafísica, siempre en razón de su universalidad, no puede ser dependiente de la lógica, como no puede estarlo de no importa qué otra ciencia, y se podría decir que hay aquí un error que proviene de que no se concibe el conocimiento más que en el dominio de la razón. Hay que distinguir, eso sí, entre la metafísica misma, como concepción intelectual pura, y su exposición formulada: mientras que la primera escapa totalmente a las limitaciones individuales, por lo tanto, a la razón, la segunda, en la medida en que ella es posible, no puede consistir más que en una especie de traducción de las verdades metafísicas en modo discursivo y racional, porque la misma constitución de cualquier lenguaje humano no permite que sea de otro modo. La lógica, como las matemáticas, es exclusivamente una ciencia del razonamiento; la exposición metafísica puede revestir un carácter análogo en su forma nada más, y, si entonces debe conformarse a las leyes de la lógica, es que estas mismas leyes tienen un fundamento metafísico esencial, sin el cual carecerían de valor; al mismo tiempo, es necesario que esta exposición, para que tenga un alcance metafísico verdadero, sea formulada siempre de tal manera que, como lo indicamos ya, deje abiertas posibilidades ilimitadas de concepción como el dominio mismo de la metafísica.

En cuanto a la moral, hablando desde el punto de vista religioso, hemos dicho en parte lo que es, pero nos reservamos entonces lo que se refiere a su concepción propiamente filosófica, en cuanto es claramente distinta de su concepción religiosa. No hay nada, en todo el dominio de la filosofía, que sea más relativo y más contingente que la moral; a decir verdad, no es ya ni siquiera un conocimiento de orden más o menos restringido, sino simplemente un conjunto de consideraciones más o menos coherentes cuyo fin y alcance no podrían ser más que puramente prácticos, aunque a menudo se haga uno muchas ilusiones sobre el particular. Se trata exclusivamente, en efecto, de formular reglas que sean aplicables a la acción humana, y cuya razón de ser está por completo en el orden social, porque estas reglas no tendrían ningún sentido fuera del hecho de que los individuos humanos viven en sociedad, constituyendo colectividades más o menos organizadas; y además se las formula colocándose en un punto de vista especial, que, en lugar de no ser más que social como entre los orientales, es el punto de vista específicamente moral, y extraño a la mayoría de la humanidad. Hemos visto cómo podía introducirse este punto de vista en las concepciones religiosas, por la sujeción del orden social a una doctrina que ha sufrido la influencia de elementos sentimentales; pero, haciendo a un lado este caso, no se ve bien lo que puede servirle de justificación. Fuera del punto de vista religioso, que da un sentido a la moral, todo lo que se relaciona con este orden debería reducirse lógicamente a un conjunto de puras y simples convenciones, establecidas y observadas únicamente con vistas a hacer posible y soportable la vida en sociedad; pero, si se reconociese francamente este carácter convencional y tomase uno su partido, no habría ya moral filosófica. También la sentimentalidad interviene aquí, y para encontrar materia con la cual satisfacer sus necesidades especiales, se esfuerza por tomar y hacer tomar estas convenciones por lo que no son: de allí un despliegue de consideraciones diversas, unas que permanecen nítidamente sentimentales tanto en su forma

como en su fondo, otras disfrazándose bajo apariencias más o menos racionales. Por lo demás, si la moral, como todo lo que corresponde a las contingencias sociales, varía grandemente según los tiempos y los países, las teorías morales que aparecen en un medio dado, por opuestas que puedan parecer, tienden todas a la justificación de las mismas reglas prácticas, que son siempre las que se observan comúnmente en este mismo medio; ello debería bastar para mostrar que estas teorías carecen de todo valor real, porque están construidas por cada filósofo para poner *-a posteriori-* su conducta y la de sus semejantes, o por lo menos la de los que están más próximos a él, de acuerdo con sus propias ideas y sobre todo con sus propios sentimientos. Hay que hacer notar que la eclosión de estas teorías morales se produce sobre todo en las épocas de decadencia intelectual, sin duda porque esta decadencia es correlativa o consecutiva a la expansión del sentimentalismo, y también porque, divagando sobre especulaciones ilusorias, se conserva por lo menos la apariencia del pensamiento ausente; este fenómeno tuvo lugar sobre todo entre los griegos, cuando su intelectualidad proporcionó, con Aristóteles, todo aquello de lo que era susceptible: para las escuelas filosóficas posteriores, tales como las de los epicúreos y de los estoicos, todo se subordinó al punto de vista moral, y lo que determinó su éxito entre los Romanos, para los que cualquier especulación más elevada hubiera sido muy difícilmente accesible. El mismo carácter se encuentra en la época actual, en la que el “moralismo” se vuelve extrañamente invasor, pero, sobre todo esta vez, por una degeneración del pensamiento religioso, como lo demuestra el caso del Protestantismo; es natural, por otra parte, que pueblos de mentalidad puramente práctica, cuya civilización es del todo material, traten de satisfacer sus aspiraciones sentimentales con este falso misticismo que encuentra una de sus expresiones en la moral filosófica.

Hemos pasado revista a todas las ramas de la filosofía que presentan un carácter bien definido; pero hay además, en

el pensamiento filosófico, toda clase de elementos bastante mal determinados, que no se pueden hacer entrar propiamente en ninguna de estas ramas y cuya ligazón no está constituida por algún rasgo de su propia naturaleza, sino sólo por el hecho de su agrupamiento en el interior de una misma concepción sistemática. Por ello, después de haber separado por completo la metafísica de las diversas ciencias llamadas filosóficas, hay que distinguirla, además, no menos profundamente, de los sistemas filosóficos, una de cuyas causas más comunes es, lo dijimos ya, la pretensión a la originalidad intelectual; el individualismo que se afirma en esta pretensión es manifiestamente contrario a cualquier espíritu tradicional, y también incompatible con cualquier concepción que tenga un alcance metafísico verdadero. La metafísica pura excluye esencialmente todo sistema, porque un sistema, cualquiera que sea, se presenta como una concepción cerrada y limitada, como un conjunto más o menos estrechamente definido y limitado, lo que de ningún modo es conciliable con la universalidad de la metafísica; y, por lo demás, un sistema filosófico es siempre el sistema de alguien, es decir una construcción cuyo valor no puede ser más que individual. Además, cualquier sistema está necesariamente establecido sobre un punto de partida especial y relativo, y puede decirse que no es, en suma, sino el desarrollo de una hipótesis, mientras que la metafísica, que tiene un carácter de absoluta certidumbre, no podría admitir nada de hipotético. No queremos decir que todos los sistemas no puedan contener cierta parte de verdad, en lo que se refiere a tal o cual punto particular; pero es que son ilegítimos en tanto que sistemas, y a la forma sistemática misma le es inherente la falsedad radical de tal concepción tomada en su conjunto. Leibnitz decía con razón que “todo sistema es verdadero en lo que afirma y falso en lo que niega”, es decir, en el fondo, que es tanto más falso cuanto más estrechamente limitado está, o, lo que equivale a lo mismo, más sistemático, porque semejante concepción termina inevitablemente en la negación de todo lo que es impotente para

contener; y esto debería, en toda justicia, aplicarse al mismo Leibnitz, así como a los otros filósofos, en la medida que su propia concepción se presenta también como sistema; todo lo que se encuentra en él de metafísica verdadera está, por lo demás, tomado de la escolástica, y eso, desnaturalizado a menudo, por mal comprendido. Para la verdad de lo que afirma un sistema, no habría que ver ahí la expresión de un “eclecticismo” cualquiera; esto equivale a decir que un sistema es verdadero en la medida que permanece abierto sobre posibilidades menos limitadas, lo que es evidente, pero que implica precisamente la condenación del sistema como tal. Como la metafísica está fuera y más allá de las relatividades, que pertenecen todas al orden individual, escapa por eso mismo a toda sistematización, y no se deja encerrar en ninguna fórmula. Ahora se puede comprender lo que entendemos exactamente por pseudo-metafísica: es todo lo que, en los sistemas filosóficos, se presenta con pretensiones metafísicas, totalmente injustificadas por el hecho de la misma forma sistemática, que basta para quitar a las consideraciones de este género cualquier alcance real. Ciertos problemas que habitualmente plantea el pensamiento filosófico aparecen hasta como desprovistos, no sólo de toda importancia, sino de todo significado; hay allí una multitud de cuestiones que sólo descansan sobre un equívoco, sobre una confusión de puntos de vista, que no existen en el fondo sino porque están mal planteadas, y porque no hay motivo para plantearlas realmente; bastaría pues, en muchos casos, con precisar su enunciado para hacerlas desaparecer pura y simplemente, si la filosofía no tuviera, por el contrario, el mayor interés en conservarlas, porque vive sobre todo de equívocos. Hay también otras cuestiones, que pertenecen a órdenes de ideas muy diversos, que se pueden plantear, pero para las cuales un enunciado preciso y exacto acarrearía una solución casi inmediata, porque la dificultad que en ellas se encuentra es más verbal que real; pero si entre estas cuestiones hay algunas cuya naturaleza sería susceptible de tener cierto alcance metafísico, lo pier-

den completamente por estar incluidas en un sistema, porque no basta que una cuestión sea de naturaleza metafísica, se necesita además que, siendo reconocida como tal, sea considerada y tratada metafísicamente. Es evidente, en efecto, que una misma cuestión puede ser tratada, ya sea desde el punto de vista metafísico, o bien desde otro punto de vista cualquiera; así también las consideraciones a las cuales la mayoría de los filósofos han creído oportuno entregarse sobre toda clase de cosas, pueden ser más o menos interesantes en sí mismas, pero no tienen, en todo caso, nada de metafísico. Es por lo menos lamentable que la falta de precisión que es tan característica del pensamiento occidental moderno, y que aparece tanto en las mismas concepciones como en su expresión, y permite discutir indefinidamente sin discernimiento y sin llegar a resolver nada, deje libre el campo a una multitud de hipótesis que con seguridad tiene uno el derecho de llamar filosóficas, pero que no tienen absolutamente nada en común con la metafísica verdadera. A este propósito podemos también hacer notar, de manera general, que las cuestiones que se plantean en cierto modo accidentalmente, que sólo tienen un interés particular y momentáneo, como se encuentran muchas en la historia de la filosofía moderna, están por esto mismo manifestamente desprovistas de cualquier carácter metafísico, puesto que este carácter no es otra cosa que la universalidad; las cuestiones de este género pertenecen por lo común a la categoría de los problemas cuya existencia es artificial. No puede ser verdaderamente metafísico, lo repetimos una vez más, sino lo que es absolutamente estable, permanente, independiente de todas las contingencias, y en particular de las contingencias históricas; lo que es metafísico, es lo que no cambia, y es también la universalidad de la metafísica lo que hace su unidad esencial, independientemente de la multiplicidad de los sistemas filosóficos así como de los dogmas religiosos, y, por consecuencia, su profunda inmutabilidad.

De lo que precede resulta, asimismo, que la metafísica no tiene ninguna relación con todas las concepciones tales

como el idealismo, el panteísmo, el espiritualismo, el materialismo, que tienen precisamente el carácter sistemático del pensamiento filosófico occidental; es una manía común de los orientalistas la de querer hacer entrar a toda costa el pensamiento oriental en estos cuadros estrechos que no están hechos para él; señalaremos especialmente más tarde el abuso que se hace así de estas vanas etiquetas, o por lo menos de algunas de ellas. Sólo queremos por el momento insistir sobre este punto: que la querella del espiritualismo y del materialismo, en torno de la cual gira casi todo el pensamiento filosófico desde Descartes, no interesa en nada a la metafísica pura; éste es, por lo demás, un ejemplo de aquellas cuestiones que tuvieron su época y a las que aludíamos hace poco. En efecto, la dualidad “espíritu-materia” nunca se planteó como absoluta e irreducible antes de la época cartesiana; los antiguos, principalmente los griegos, ni siquiera tenían la noción de “materia” en el sentido moderno de la palabra, como no la tiene en la actualidad la mayoría de los orientales: en sánscrito no existe ninguna palabra que responda a esta noción, ni siquiera de lejos. La concepción de una dualidad de este género tiene por único mérito el de representar bastante bien la apariencia exterior de las cosas; pero precisamente porque se atiene a las apariencias es del todo superficial, y, colocándose en un punto de vista especial puramente individual, se torna negación de toda metafísica en cuanto se le quiere atribuir un valor absoluto afirmando la irreductibilidad de sus dos términos, afirmación en la cual reside el dualismo propiamente dicho. No hay que ver en esta oposición del espíritu y de la materia más que un caso muy particular del dualismo, porque los dos términos de la oposición podrían ser distintos de estos dos principios relativos, y sería igualmente posible considerar de la misma manera, según otras determinaciones más o menos especiales, parejas indefinidas de términos correlativos diferentes de aquel. De manera general, el dualismo tiene por carácter distintivo detenerse en una oposición entre dos términos más o menos particulares, oposición que, sin duda,

existe realmente desde cierto punto de vista; y ésta es la parte de verdad que encierra el dualismo; pero, al, declarar esta oposición irreductible y absoluta, cuando es totalmente relativa y contingente, se le impide ir más allá de los dos términos que planteó uno frente a otro, y se encuentra así limitado en lo que referente a su carácter de sistema. Si no se acepta esta limitación, y si se quiere resolver la oposición en la cual persiste obstinadamente el dualismo, se podrán presentar distintas soluciones; y, desde luego, encontramos dos en los sistemas filosóficos que se pueden agrupar bajo la denominación común de monismo. Se puede decir que el monismo se caracteriza esencialmente por esto: al no admitir que haya una irreductibilidad absoluta, y al querer superar la oposición aparente, cree lograrlo reduciendo uno de sus dos términos al otro; si se trata en particular de la oposición del espíritu y de la materia, se tendrá así, por una parte, el monismo espiritualista, que pretende reducir la materia al espíritu, y, por otra parte, el monismo materialista, que pretende por el contrario reducir el espíritu a la materia. El monismo, cualquiera que sea, tiene razón al admitir que no hay oposición absoluta, porque, en esto, está menos estrictamente limitado que el dualismo, y constituye al menos un esfuerzo para penetrar más en el fondo de las cosas; pero cae casi fatalmente en otro defecto y descuida por completo, si es que no niega, la oposición que, aunque no siendo más que una apariencia, siempre merece ser considerada como tal: es aquí también, donde el exclusivismo de sistema comete su primera falta. Por otra parte, al querer reducir directamente uno de los dos términos al otro, nunca se sale por completo de la alternativa planteada por el dualismo; puesto que no considera nada que esté fuera de estos dos mismos términos de los cuales había hecho sus principios fundamentales; hasta habría motivo para preguntarse si, siendo correlativos estos dos términos, el uno tiene aún su razón de ser sin el otro, si es lógico conservar el uno en cuanto se suprime el otro. Además, nos encontramos entonces en presencia de dos soluciones que, en el fondo, son

mucho más equivalentes de lo que parecen superficialmente: que el monismo espiritualista afirme que todo es espíritu, y que el monismo materialista afirme que todo es materia, esto en suma tiene poca importancia, tanto más cuanto que cada uno está obligado a atribuir al principio que conserva, las propiedades más esenciales del que suprime. Se concibe que, en este terreno, la discusión entre espiritualistas y materialistas degenera pronto en una simple querrela de palabras; las dos soluciones monistas opuestas no constituyen en realidad más que las dos caras de una solución doble, por lo demás del todo insuficiente. Es aquí donde debe intervenir otra solución, pero mientras que con el dualismo y el monismo sólo teníamos dos tipos de concepciones sistemáticas y de orden simplemente filosófico, ahora va a tratarse de una doctrina que se coloca, por el contrario, en el punto de vista metafísico, y que, por consiguiente, no ha recibido ninguna denominación en la filosofía occidental, que la ignora. Designaremos esta doctrina como el “no-dualismo”, o mejor todavía como la “doctrina de la no-dualidad”, si se quiere traducir tan exactamente como es posible el término sánscrito *advaita-vâda* que no tiene equivalente usual en ninguna lengua europea; la primera de estas dos expresiones tiene la ventaja de ser más breve que la segunda, y por esto la adoptaremos de buen grado, pero tiene sin embargo un inconveniente en razón de la presencia de la terminación “ismo”, que en el lenguaje filosófico va unida por lo común a la designación de sistemas; se podría, es verdad, decir que hay que llevar la negación sobre la palabra “dualismo” toda entera, comprendida su terminación, entendiéndolo por ello que esta negación debe aplicarse precisamente al dualismo como concepción sistemática. Sin admitir más irreductibilidad absoluta que el monismo, el “no-dualismo” difiere profundamente de éste, en que no pretende de ningún modo por esto que uno de los dos términos sea pura y simplemente reductible al otro; considera a uno y otro simultáneamente en la unidad de un principio común, de orden más universal y en el cual están contenidos igualmente, no ya co-

mo opuestos para hablar con propiedad, sino como complementarios, por una especie de polarización que no afecta en nada a la unidad esencial de este principio común. Así pues, la intervención del punto de vista metafísico tiene por efecto resolver inmediatamente la oposición aparente, y ella sola permite hacerlo de verdad allí donde mostraba su impotencia el punto de vista filosófico; y lo que es cierto para la distinción del espíritu y de la materia lo es igualmente para no importa qué otra de todas las que se podrían establecer también entre aspectos más o menos especiales del ser, y que son en cantidad indefinida. Si se puede considerar simultáneamente toda esta infinidad de distinciones que son así posibles, y que son todas igualmente verdaderas y legítimas desde sus puntos de vista respectivos, es que no está uno ya encerrado en una sistematización limitada a una de estas distinciones con exclusión de todas las otras; y, así, el “no-dualismo” es el único tipo de doctrina que responde a la universalidad de la metafísica. Los diversos sistemas filosóficos pueden en general, bajo uno u otro concepto, unirse ya sea al dualismo, ya sea al monismo; pero sólo el “no-dualismo”, tal como acabamos de indicarlo al principio, es susceptible de superar inmensamente el alcance de toda filosofía, porque es propia y puramente metafísica en su esencia, o, en otros términos, constituye una expresión del carácter más esencial y más fundamental de la misma metafísica.

Si hemos creído necesario extendernos sobre estas consideraciones tan largamente como lo hemos hecho, es debido a la ignorancia en que se está por lo común en Occidente sobre todo lo que concierne a la metafísica verdadera, y también porque tienen con nuestro asunto una relación muy directa, aunque no lo piensen así algunos, puesto que la metafísica es el centro único de todas las doctrinas del Oriente, de modo que no se puede comprender nada de ellas mientras no se haya adquirido de la metafísica una noción por lo menos suficiente para evitar cualquier confusión posible. Al señalar toda la diferencia que separa un pensamiento metafísico de

un pensamiento filosófico, hemos hecho ver cómo los problemas clásicos de la filosofía, hasta los que ella considera como más generales, no ocupan rigurosamente ningún sitio con respecto a la metafísica pura: la transposición, que tiene por objeto hacer aparecer el sentido profundo de ciertas verdades, desvanece aquí estos pretendidos problemas, lo que demuestra precisamente que no tienen ningún sentido profundo. Por otra parte, esta exposición nos ha suministrado la oportunidad de indicar el significado de la concepción de la “no-dualidad”, cuya aprehensión, esencial a toda metafísica, no lo es menos a la interpretación más particular de las doctrinas hindúes; ello es evidente, por lo demás, desde el momento en que estas doctrinas son de esencia puramente metafísica.

Agregaremos aún una observación cuya importancia es capital: no sólo no puede estar limitada la metafísica por la consideración de una dualidad cualquiera de aspectos complementarios del ser, ya se trate de aspectos muy especiales como el espíritu y la materia, o, por el contrario, de aspectos tan universales como es posible, como los que se pueden designar con los términos de “esencia” y de “substancia”, sino que tampoco podría estar limitada por la concepción del ser puro en toda su universalidad, porque no debe estarlo por nada absolutamente. La metafísica no puede definirse como “conocimiento del ser” de una manera exclusiva, como lo hacía Aristóteles: ésta es propiamente la ontología, que sin duda es de la incumbencia de la metafísica, pero que no por esto constituye toda la metafísica; y a ello se debe que lo que hubo de metafísica en Occidente haya quedado siempre insuficiente e incompleto, lo mismo que bajo otro concepto que indicaremos más adelante, el ser no es verdaderamente el más universal de todos los principios, lo que sería necesario para que la metafísica se redujese a la ontología, y esto porque, aun siendo la más primordial de todas las determinaciones posibles, ya es sin embargo una determinación, y toda determinación es una limitación, en la cual no se podría detener el pun-

to de vista metafísico. Un principio es evidentemente tanto menos universal cuanto es más determinado, y por esto más relativo; podemos decir que, de una manera en cierto modo matemática, un “más” determinativo equivale a un “menos” metafísico. Esta indeterminación absoluta de los principios más universales, por lo tanto, de los que deben ser considerados antes que todos los otros, es causa de grandes dificultades, no en la concepción, salvo quizá para los que no están acostumbrados a ellos, sino al menos en la exposición de las doctrinas metafísicas, y obliga a menudo a servirse de expresiones que en su forma exterior son puramente negativas. Así, por ejemplo, la idea del Infinito, que es en realidad la más positiva de todas, puesto que el Infinito no puede ser más que el todo absoluto, lo que, no estando limitado por nada, no deja nada fuera de sí, esta idea, decimos, no puede expresarse más que por un término de forma negativa, porque, en el lenguaje, toda afirmación directa es por fuerza la afirmación de alguna cosa, es decir una afirmación particular y determinada; pero la negación de una determinación o de una limitación es propiamente la negación de una negación, por lo mismo una afirmación real, de manera que la negación de toda determinación equivale en el fondo a la afirmación absoluta y total. Lo que decimos para la idea del Infinito podría aplicarse igualmente a muchas otras nociones metafísicas extraordinariamente importantes, pero basta este ejemplo para lo que nos proponemos hacer comprender aquí; y, por lo demás nunca hay que perder de vista que la metafísica pura es, en sí, absolutamente independiente de todas las terminologías más o menos imperfectas con las que tratamos de revestirla para que sea más accesible a nuestra comprensión.

Capítulo IX

ESOTERISMO Y EXOTERISMO

Hemos señalado ocasionalmente, en el curso de nuestras consideraciones preliminares, la distinción bastante generalmente conocida que existía, en ciertas escuelas filosóficas de la Grecia antigua, si no en todas, entre lo que se llama el esoterismo y el exoterismo, es decir entre dos aspectos de una misma doctrina, uno más interior y el otro más exterior: tal es todo el significado literal de estos dos términos. El exoterismo, que comprende lo que era más elemental, más fácilmente aprehensible, y por consiguiente susceptible de estar al alcance de todos de una manera más amplia, se expresa sólo en la enseñanza escrita, tal como nos ha llegado más o menos completamente; el esoterismo, más profundo y de orden más elevado, y que, por lo mismo, se dirige como tal a los solos discípulos regulares de la escuela, preparados especialmente para comprenderlo, era objeto de una enseñanza puramente oral, sobre la naturaleza de la cual no se han podido conservar evidentemente datos muy precisos. Por otra parte, debe entenderse bien que, puesto que se trataba de la misma doctrina bajo dos aspectos diferentes, y como en dos grados de enseñanza, estos dos aspectos de ningún modo podían ser opuestos o contradictorios, sino que más bien debían ser complementarios: el esoterismo desarrollaba y completaba, dándole un sentido más profundo que no estaba contenido allí sino como virtualmente, lo que el exoterismo exponía bajo una forma demasiado vaga, demasiado simplificada, y a veces más o menos simbólica, por más que el símbolo tuviese muy a menudo, en los griegos, ese aire del todo literario y poético que lo hace degenerar en simple alegoría. Ni que decir tiene, por otro lado, que el esoterismo podía, en la misma escuela,

subdividirse a su vez en varios grados de enseñanza más o menos profundos, pasando los discípulos sucesivamente de uno a otro según su estado de preparación, y pudiendo ir más o menos lejos según la extensión de sus aptitudes intelectuales; pero esto es casi todo lo que se puede decir con seguridad sobre el particular.

Esta distinción del esoterismo y el exoterismo no se ha mantenido en absoluto en la filosofía moderna, que en realidad no es en el fondo más de lo que es exteriormente, y que, para lo que enseña, no tiene necesidad de un esoterismo cualquiera, puesto que todo lo que es verdaderamente profundo se escapa del todo a su punto de vista limitado. Ahora se plantea la cuestión de saber si esta concepción de los dos aspectos complementarios de una doctrina fue particular de Grecia; a decir verdad, habría algo de extraño en que una división que parece tan natural en su principio hubiese permanecido tan excepcional, y, de hecho, no es así. Primeramente, se podrían encontrar en Occidente, desde la antigüedad, ciertas escuelas generalmente muy cerradas, más o menos mal conocidas por este motivo, y que por lo demás no eran escuelas filosóficas, cuyas doctrinas no se expresaban fuera sino bajo el velo de ciertos símbolos que debían parecer muy oscuros a los que no tenían la clave de ellos; y estas claves sólo se libraban a los adherentes que habían adquirido ciertos compromisos, y cuya discreción había sido probada suficientemente, al mismo tiempo que se habían asegurado de su capacidad intelectual. Este caso, que implica manifiestamente que debe tratarse de doctrinas lo bastante profundas como para ser del todo extrañas a la mentalidad común, parece haber sido frecuente sobre todo en la Edad Media y es una de las razones por las cuales, cuando se habla de la intelectualidad de esta época, hay que hacer siempre reservas sobre lo que pudo existir fuera de lo que nos es conocido de manera cierta; es evidente en efecto que, en esto como en el esoterismo griego, han debido perderse muchas cosas porque sólo se enseñaron oralmente, lo que es también, como hemos indicado,

la explicación de la pérdida casi total de la doctrina druídica. Entre estas escuelas, a las que acabamos de hacer alusión, podemos mencionar como ejemplo a los alquimistas, cuya doctrina era sobre todo de orden cosmológico; pero la cosmología debe tener siempre por fundamento cierto conjunto más o menos extenso de concepciones metafísicas. Podría decirse que los símbolos contenidos en los escritos alquimistas constituyen aquí el exoterismo, en tanto que su interpretación reservada constituye el esoterismo; pero la parte del exoterismo es entonces muy reducida, y como en suma no tiene razón de ser verdadera sino con relación al esoterismo y con vistas a éste, se puede uno preguntar si conviene también aplicar estos dos términos. En efecto, esoterismo y exoterismo son esencialmente correlativos, puesto que estas palabras son de forma comparativa, de manera que, allí donde no hay exoterismo, no hay motivo del todo para hablar tampoco de esoterismo; esta última denominación no puede pues, si se pretende guardar su sentido propio, servir para designar indistintamente toda doctrina cerrada, para uso exclusivo de una élite intelectual.

Se podría, sin duda, pero en una acepción mucho más amplia, considerar un esoterismo y un exoterismo en una doctrina cualquiera, si se distingue en ella la concepción y la expresión, siendo la primera por completo interior, mientras que la segunda no es más que su exteriorización; se puede también, en rigor, pero apartándose del sentido habitual, decir que la concepción representa el esoterismo, y la expresión el exoterismo, y esto de manera necesaria, que resulta de la naturaleza misma de las cosas. Si se entiende de este modo, hay particularmente en toda doctrina metafísica algo que será siempre esotérico, y es la parte de inexpresable que contiene esencialmente, como hemos explicado, toda concepción verdaderamente metafísica; es algo que cada uno puede concebir por sí mismo, con ayuda de las palabras y los símbolos que sirven simplemente de punto de apoyo a su concepción, y su comprensión de la doctrina será más o menos completa y

profunda según la medida en que la concebirá efectivamente. También en las doctrinas de otro orden, cuyo alcance no se extiende hasta lo que es verdadera y absolutamente inexpressable, y que es el “misterio” en el sentido etimológico de la palabra, no es menos cierto que la expresión nunca está por completo adecuada a la concepción, de manera que, en una proporción bastante menor, se produce aquí algo análogo: el que comprende realmente es siempre el que sabe ver más lejos que las palabras y se podría decir que el “espíritu” de una doctrina cualquiera es de naturaleza esotérica, mientras que su “letra” es de naturaleza exotérica. Esto sería principalmente aplicable a todos los textos tradicionales, que ofrecen lo más a menudo una pluralidad de sentidos más o menos profundos; correspondiendo a otros tantos puntos de vista diferentes; pero en lugar de tratar de penetrar estos sentidos, se prefiere por lo común entregarse a fútiles investigaciones de exégesis y de “crítica de textos”, según los métodos laboriosamente establecidos por la erudición alemana; y este trabajo, por fastidioso que sea y por más paciencia que exija, es mucho más fácil que el otro, ya que por lo menos está al alcance de todas las inteligencias.

Un ejemplo notable de la pluralidad de sentidos nos lo proporciona la interpretación de los caracteres ideográficos que constituyen la escritura china; todos los significados de que son susceptibles estos caracteres se pueden agrupar en torno a tres principales, que corresponden a los tres grados fundamentales del conocimiento, y de los cuales el primero es de orden sensible; el segundo de orden racional y el tercero de orden intelectual puro o metafísico; de modo que, para limitarnos a un caso muy simple, un mismo signo podrá emplearse analógicamente para designar a la vez el sol, la luz y la verdad, y sólo la naturaleza del texto permite reconocer, para cada aplicación, cuál de estas acepciones es la que conviene adoptar, de donde los múltiples errores de los traductores occidentales. Esto hará comprender cómo el estudio de los ideogramas, cuyo alcance escapa por completo a los eu-

ropeos, puede servir de base para una verdadera enseñanza integral, permitiendo desarrollar y coordinar todas las concepciones posibles en todos los órdenes; este estudio podrá, pues, desde puntos de vista diferentes, proseguirse en todos los grados de enseñanza, del más elemental al más elevado, dando lugar cada vez a nuevas posibilidades de concepción, y es un instrumento maravillosamente apropiado para la exposición de una doctrina tradicional.

Volvamos ahora a la cuestión de saber si la distinción del esoterismo y el exoterismo, entendida esta vez en su sentido preciso, puede aplicarse a las doctrinas orientales. Primeramente, en el Islamismo la tradición es de esencia doble, religiosa y metafísica, como ya lo hemos dicho; se puede aquí calificar muy exactamente de exotérico el lado religioso de la doctrina, que es en efecto el más exterior y el que está al alcance de todos, y de esotérico su lado metafísico, que constituye su sentido profundo y que es considerado como la doctrina de la “élite”; y esta distinción conserva bien su sentido propio, puesto que son dos aspectos de una sola y misma doctrina. Hay que notar, con este motivo, que existe algo análogo en el Judaísmo, en el cual el esoterismo está representado por lo que se llama *Qabbalah*, palabra cuyo sentido primitivo no es otro que el de “tradición”, y que se aplica al estudio de los significados más profundos de los textos sagrados, mientras que la doctrina exotérica o vulgar se atiene a su significado más exterior y más literal; sólo que esta *Qabbalah* es, de manera general, menos puramente metafísica que el esoterismo musulmán, y sufre también, en cierta medida, la influencia del punto de vista propiamente religioso, en lo cual es comparable a la parte metafísica de la doctrina escolástica, insuficientemente liberada de consideraciones teológicas. En el Islamismo, por el contrario, la distinción de los dos puntos de vista es casi siempre muy clara, fuera del caso de algunas escuelas que están más o menos teñidas de misticismo y cuya ortodoxia es, por lo demás, menos rigurosa que la de las otras escuelas esotéricas; esta distinción permite ver mejor que en

cualquier otra parte, por las relaciones del exoterismo y del esoterismo, cómo reciben un sentido profundo las concepciones teológicas por transposición metafísica.

Si pasamos a las doctrinas más orientales, la distinción del esoterismo y del exoterismo no se puede ya aplicar de la misma manera, y hasta hay algunas a las que no es de ningún modo aplicable. Sin duda, en lo que se refiere a China, se podría decir que la tradición social, que es común a todos, aparece como exotérica, mientras que la tradición metafísica, doctrina de la “élite”, es esotérica como tal. Sin embargo, esto no sería rigurosamente exacto sino a condición de considerar estas dos doctrinas con relación a la tradición primordial de la cual se derivan una y otra; pero, a decir verdad, están separadas con demasiada precisión, a pesar de esta fuente común, para que se las pueda considerar como las dos vertientes de una misma doctrina, lo que es necesario para poder hablar propiamente de esoterismo y exoterismo. Una de las razones de esta separación está en la ausencia de esa especie de dominio mixto al cual da lugar el punto de vista religioso, donde se unen, en la medida en que son susceptibles, el punto de vista intelectual y el punto de vista social, por otra parte, en detrimento del primero; pero esta ausencia no siempre tiene consecuencias tan marcadas al respecto, como lo demuestra el ejemplo de la India, donde tampoco hay nada de propiamente religioso, y donde todas las ramas de la tradición forman sin embargo un conjunto único e indivisible.

Precisamente nos queda por hablar aquí de la India, y en ella es menos posible considerar una distinción como la del esoterismo y el exoterismo, porque la tradición tiene en efecto demasiada unidad como para presentarse, no sólo en dos cuerpos de doctrina separados, sino también bajo dos aspectos complementarios de este género. Todo lo que se puede distinguir realmente es la doctrina esencial, que es toda metafísica, y sus aplicaciones de diversos órdenes, que constituyen como otras tantas ramas secundarias con relación a ella; pero

es evidente que esto no equivale de ningún modo a la distinción de que se trata. La misma doctrina metafísica no ofrece otro esoterismo que el que se puede encontrar en ella en el sentido muy amplio que hemos mencionado, y que es natural e inevitable en toda doctrina de este orden: todos pueden ser admitidos para recibir la enseñanza en todos sus grados, con la única reserva de estar intelectualmente cualificados para obtener un beneficio efectivo; hablamos solamente aquí, como es natural, de la admisión en todos los grados de la enseñanza, pero no en todas las funciones, para las cuales se pueden necesitar otras condiciones; pero, necesariamente, entre los que reciben esta misma enseñanza doctrinal, como acontece con los que leen un mismo texto, cada uno lo comprende y se lo asimila más o menos completamente, más o menos profundamente, según la extensión de sus propias posibilidades intelectuales. Por ello es del todo impropio hablar de “Brahmanismo esotérico”, como han querido hacerlo algunos, que han aplicado sobre todo esta denominación a la enseñanza contenida en los *Upanishads*; es verdad también que otros, hablando por su parte de “budismo esotérico”, han obrado peor todavía, pues no han presentado bajo esta etiqueta más que concepciones eminentemente de fantasía que no dependen ni del Budismo auténtico ni de ningún esoterismo verdadero.

En un manual de historia de las religiones al cual hicimos ya alusión, y en el que por lo demás se encuentran, aunque se distingue por el espíritu con el que fue redactado, muchas confusiones comunes a esta clase de obras, sobre todo la que consiste en tratar como religiosas cosas que en realidad no lo son de ningún modo; hemos señalado, a este propósito, la siguiente observación: “un pensamiento indio encuentra rara vez su equivalente exacto fuera de la India; o, para hablar menos ambiciosamente, ciertas maneras de considerar las cosas, que en otras doctrinas son esotéricas, individuales, extraordinarias, en el Brahmanismo y en la India son vulgares, generales, normales” (*Christus*, cap. VII, p. 359, nota). Esto es

justo en el fondo, pero exige sin embargo algunas reservas, porque no se podría calificar de individuales, lo mismo en la India que en otra parte, concepciones que, siendo de orden metafísico, son por el contrario esencialmente supra-individuales; por otra parte, estas concepciones encuentran su equivalente, aunque bajo formas distintas, dondequiera que existe una doctrina verdaderamente metafísica, es decir, en todo el Oriente, y sólo en Occidente no hay nada en efecto que les sea equivalente, ni siquiera de muy lejos. Lo que es verdad, es que las concepciones de este orden en ninguna parte están difundidas tan generalmente como en la India, porque no se encuentra en otra parte un pueblo que tenga tan generalmente en el mismo grado las aptitudes requeridas, aunque éstas sean frecuentes sin embargo en todos los orientales, y principalmente en los chinos, entre los cuales la tradición metafísica ha guardado a pesar de esto un carácter mucho más cerrado. Lo que debió contribuir sobre todo en la India para el desarrollo de semejante mentalidad, es el carácter puramente tradicional de la unidad hindú: no se puede participar realmente en esta unidad sino en la medida en que se asimila uno la tradición, y, como esta tradición es de esencia metafísica, se podría decir que, si todo hindú es naturalmente metafísico, es que debe serlo en cierto modo por definición.

Capítulo X

LA REALIZACIÓN METAFÍSICA

Al indicar los caracteres esenciales de la metafísica, hemos dicho que constituye un conocimiento intuitivo, es decir inmediato, oponiéndose en esto al conocimiento discursivo y mediato del orden racional. La intuición intelectual es más inmediata todavía que la intuición sensible, porque está más allá de la distinción del sujeto y del objeto que esta última deja subsistir; es a la vez el medio del conocimiento y el conocimiento mismo, y, en ella, el objeto y el sujeto están unificados e identificados. Por otra parte, cualquier conocimiento no merece verdaderamente este nombre sino en la medida que tiene por efecto producir tal identificación, pero que, en cualquier otra parte, queda siempre incompleto e imperfecto; en otros términos, sólo es conocimiento verdadero el que participa más o menos en la naturaleza del conocimiento intelectual puro, que es el conocimiento por excelencia. Cualquier otro conocimiento, siendo más o menos indirecto, sólo tiene en suma un valor simbólico o representativo; y sólo es conocimiento verdadero y efectivo el que nos permite penetrar en la naturaleza misma de las cosas, y, si tal penetración puede tener lugar ya hasta cierto punto en los grados inferiores del conocimiento, sólo en el conocimiento metafísico es plena y totalmente realizable.

La consecuencia inmediata de esto es que conocer y ser no son en el fondo más que una misma cosa; son, si se quiere, dos aspectos inseparables de una realidad única, aspectos que no se podrían distinguir siquiera verdaderamente ahí donde todo es “sin dualidad”. Esto basta para volver completamente vanas todas las “teorías del conocimiento” con pretensiones

pseudo-metafísicas que ocupan un lugar tan grande en la filosofía occidental moderna, y que a veces hasta tienden, como en Kant por ejemplo, a absorber todo el resto, o por lo menos a subordinárselo; la única razón de ser de este género de teorías está en una actitud común a casi todos los filósofos modernos, nacida del dualismo cartesiano, actitud que consiste en oponer artificialmente el conocer al ser, lo cual es la negación de toda metafísica verdadera. Esta filosofía llega así a querer sustituir el conocimiento mismo por la “teoría del conocimiento” y ello es, por su parte, una verdadera confesión de impotencia; nada es más característico sobre el particular que esta declaración de Kant: “La mayor y quizá la única utilidad de toda filosofía de la razón pura es, después de todo, exclusivamente negativa; puesto que ella es, no un instrumento para extender el conocimiento, sino una disciplina para limitarlo”¹. Tales palabras ¿no equivalen simplemente a decir que la única pretensión de los filósofos debe ser la de imponer a todos los límites estrechos de su propio entendimiento? Éste es por lo demás el resultado inevitable del espíritu de sistema, que es, lo repetimos, antimetafísico en el más alto grado.

La metafísica afirma la identidad profunda del conocer y del ser, que sólo puede ponerse en duda por los que ignoran sus principios más elementales; y como esta identidad es esencialmente inherente a la naturaleza misma de la intuición intelectual, no sólo la afirma, sino que la realiza. Por lo menos esto es verdad en la metafísica integral; pero hay que agregar que lo que ha habido de metafísica en Occidente parece que permaneció siempre incompleto en este aspecto. Sin embargo, Aristóteles estableció claramente en principio la identificación por el conocimiento, declarando expresamente que “El alma es todo lo que ella conoce”²; pero no parece que ni él ni sus continuadores hayan dado nunca a esta afirmación su alcance verdadero, deduciendo todas las consecuencias

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Hartenstein, p. 256.

² *De anima*.

que ella permite, de manera que permaneció para ellos como algo puramente teórico. Vale más esto que nada, sin duda, pero es por lo menos muy insuficiente, y esta metafísica occidental nos parece como doblemente incompleta: ya lo es teóricamente, en que no va más allá del ser, como antes lo explicamos, y, por otro lado, no considera las cosas, en la medida misma en que las considera, sino de un modo simplemente teórico; la teoría es presentada en cierta manera como bastándose a sí misma y como siendo su propio fin, cuando normalmente no debería constituir más que una preparación, por lo demás indispensable, con vistas a una realización correspondiente.

Hay que observar aquí algo a propósito de la manera de emplear esta palabra de “teoría”: etimológicamente, su sentido primero es el de “contemplación”, y, si se tomara así, se podría decir que la metafísica toda entera, con la realización que implica, es la “teoría” por excelencia; sólo que el uso ha dado a esta palabra una acepción algo distinta, y sobre todo mucho más restringida. Primero, se ha adquirido la costumbre de oponer “teoría” y “práctica” y, en su significado primitivo, esta oposición, que es la de la contemplación y de la acción, todavía podría justificarse aquí, puesto que la metafísica está esencialmente más allá del dominio de la acción, que es el de las contingencias individuales; pero el espíritu occidental, orientado casi exclusivamente del lado de la acción y no concibiendo realización fuera de ésta, llegó a oponer generalmente teoría y realización. Es pues esta última oposición la que aceptamos de hecho, para no apartarnos del uso recibido y para evitar las confusiones que podrían provenir de la dificultad que hay en separar los términos del sentido que está uno acostumbrado a atribuirles con razón o sin ella; sin embargo, no llegaremos hasta calificar de “práctica” la realización metafísica, porque esta palabra ha permanecido inseparable, en el lenguaje corriente, de la idea de acción que expresó primitivamente, y que no se podría aplicar aquí de ningún modo.

En toda doctrina que es metafísicamente completa, como lo son las doctrinas orientales, la teoría va siempre acompañada o seguida de una realización efectiva, de la cual es sólo la base necesaria: no se puede abordar ninguna realización sin una preparación teórica suficiente, pero la teoría toda entera está ordenada con vistas a la realización, como el medio con vistas al fin, y se supone este punto de vista, por lo menos implícitamente, hasta en la expresión exterior de la doctrina. Por otra parte, la realización efectiva puede tener, además de la preparación teórica y después de ella, otros medios de un orden muy diferente, pero que no están, ellos tampoco, destinados más que a suministrarle un apoyo o un punto de partida, que no tienen en suma más que un papel de “auxiliares”, cualquiera que sea de hecho su importancia: ésta es, principalmente, la razón de ser de los ritos de carácter y de alcance propiamente metafísicos cuya existencia hemos señalado. No obstante, a diferencia de la preparación teórica, estos ritos nunca son considerados como medios indispensables, no son más que accesorios y no esenciales, y la tradición hindú, en la que ocupan sin embargo un sitio importante, es por completo explícita sobre el particular; pero, por su propia eficacia, facilitan grandemente la realización metafísica, es decir, la transformación de este conocimiento virtual que es la simple teoría, en un conocimiento efectivo.

Con seguridad, estas consideraciones pueden parecer muy extrañas a los occidentales, que no han considerado nunca ni siquiera la posibilidad de algo de este género; y sin embargo, a decir verdad, se podría encontrar en Occidente una analogía parcial, aunque bastante lejana, con la realización metafísica, en lo que llamaremos la realización mística. Queremos decir que hay en los estados místicos, en el sentido teológico de esta palabra, algo de efectivo que hace de ellos más que un conocimiento simplemente teórico, por más que una realización de este orden esté siempre limitada por fuerza. Por el hecho mismo de que no se sale del modo propiamente religioso, no se sale tampoco del dominio individual;

los estados místicos no tienen nada de supra-individual, no implican más que una extensión más o menos indefinida de las solas posibilidades individuales, que, por lo demás, van incomparablemente más lejos de lo que por lo común se supone, y que los psicólogos no son capaces de concebir aun con todo lo que se esfuerzan por hacer entrar en su “subconsciente”. Esta realización no puede tener un alcance universal o metafísico, y permanece siempre sometida a la influencia de elementos individuales, principalmente de orden sentimental; éste es el carácter mismo del punto de vista religioso, pero todavía más acentuado que en cualquiera otra parte, como ya lo señalamos, y es también, al mismo tiempo, lo que da a los estados místicos el aspecto de “pasividad” que se les reconoce generalmente sin contar que la confusión de los dos órdenes intelectual y sentimental puede aquí ser a menudo una fuente de ilusiones. En fin, hay que notar que esta realización, siempre fragmentaria y rara vez ordenada, no supone preparación teórica: los ritos religiosos desempeñan en ella este papel de “auxiliares” que desempeñan en otras ocasiones los ritos metafísicos, pero que es independiente, en sí misma, de la teoría religiosa que es la teología; esto no impide, por lo demás, que los místicos que poseen ciertos datos teológicos se eviten muchos errores que cometen los que están desprovistos de ellas, y son más capaces de controlar en cierta medida su imaginación y su sentimentalidad. Tal como es, la realización mística, o en modo religioso, con sus limitaciones esenciales, es la única conocida en el mundo occidental; podemos decir aquí también, como hace poco, que vale más esto que nada, por más que se esté muy lejos de la realización metafísica verdadera.

Hemos tenido que precisar este punto de vista de la realización metafísica porque es esencial en el pensamiento oriental y, por otra parte, común a las tres grandes civilizaciones de las que hemos hablado. Sin embargo, no queremos insistir más de lo debido en esta exposición, que debe por fuerza ser más bien elemental; no la consideraremos, pues, en lo

que concierne especialmente a la India, sino en lo que sea estrictamente inevitable hacerlo, porque este punto de vista es quizá todavía más difícil de comprender que cualquier otro para la generalidad de los occidentales. Además, es necesario decir que si la teoría puede ser expuesta siempre sin reservas, o por lo menos con la sola reserva de lo que es verdaderamente inexpresable, no sucede lo mismo con lo que se refiere a la realización.

TERCERA PARTE:
LAS DOCTRINAS HINDÚES

Capítulo I

SIGNIFICADO PRECISO DE LA PALABRA “HINDÚ”

Todo lo que se ha dicho hasta aquí podría servir de introducción, de manera absolutamente general, al estudio de todas las doctrinas orientales; lo que ahora diremos se referirá más particularmente a las doctrinas hindúes, adaptadas especialmente a modos de pensamiento que, conservando los caracteres comunes al pensamiento oriental en su conjunto, presenta además ciertos rasgos distintivos a los cuales corresponden diferencias en la forma, aun allí donde el fondo es rigurosamente idéntico al de las otras tradiciones, lo que es siempre el caso, por las razones que hemos indicado, cuando se trata de metafísica pura. En esta parte de nuestra exposición importa precisar, antes que nada, el significado exacto de la palabra “hindú”, cuyo empleo más o menos vago da lugar en Occidente a frecuentes equivocaciones.

Para determinar con precisión lo que es hindú y lo que no lo es, no podemos dispensarnos de recordar brevemente algunas de las consideraciones que ya hemos desarrollado: esta palabra no puede designar a una raza, puesto que se aplica igualmente a elementos que pertenecen a razas diversas, ni menos a una nacionalidad, ya que nada así existe en Oriente. Si se considera a la India en su totalidad, sería más bien comparable al conjunto de Europa que a tal o cual Estado europeo, y esto no sólo por su extensión o por la importancia numérica de su población, sino también por las variedades étni-

cas que presenta; del norte al sur de la India las diferencias son tan grandes por lo menos, bajo este aspecto como las de un extremo a otro de Europa. No hay, por otro lado, entre sus diversas regiones, ningún lazo gubernamental o administrativo, si no es el que los europeos han establecido allí recientemente de manera del todo artificial; esta unidad administrativa, es verdad, había sido realizada ya antes que ellos por los emperadores mongoles, y quizá anteriormente todavía por otros, pero siempre tuvo una existencia pasajera con relación a la permanencia de la civilización hindú, y hay que notar que casi siempre se debió a la dominación de elementos extranjeros, o en todo caso no hindúes; además, no llegó nunca hasta suprimir completamente la autonomía de los Estados particulares, sino que se esforzó más bien por hacerlos entrar en una organización federativa. Por otra parte, no se encuentra en la India, en absoluto, nada que pueda compararse al género de unidad que realiza en otras partes el reconocimiento de una autoridad religiosa común, ya sea que esta autoridad esté representada por una individualidad única, como en el Catolicismo, o por una pluralidad de funciones distintas, como en el Islamismo; la tradición hindú, sin ser de ningún modo de naturaleza religiosa, podría sin embargo implicar una organización más o menos análoga, pero no es así, a pesar de las suposiciones gratuitas que algunos han podido hacer a este respecto, porque no comprendían cómo pudo realizarse efectivamente la unidad por la sola potencia inherente a la misma doctrina tradicional. Esto es muy distinto, en efecto, de todo lo que existe en Occidente, y sin embargo es así: la unidad hindú, hemos insistido ya en ello, es una unidad de orden pura y exclusivamente tradicional, que no tiene necesidad, para mantenerse, de ninguna forma de organización más o menos exterior, ni del apoyo de ninguna autoridad que no sea la de la doctrina misma.

La conclusión de todo esto puede formularse de la manera siguiente: son hindúes todos los que están unidos dentro de una misma tradición, con la condición, como es natural, de

que estén debidamente cualificados para poder adherirse real y efectivamente, y no de una manera simplemente exterior e ilusoria; por el contrario, no son hindúes los que, por cualquier razón que sea, no participan de esta misma tradición. Este caso es particularmente el de los jainistas y el de los budistas; es también en los tiempos modernos, el de los sikhs, sobre los cuales se ejercieron, por otra parte, influencias musulmanas cuya huella es muy visible en su doctrina especial. Tal es la verdadera distinción; y no podría haber otra, por más que ésta sea muy difícil de percibir para la mentalidad occidental, acostumbrada a basarse sobre otros elementos de apreciación, que faltan aquí completamente. En estas condiciones, es un verdadero despropósito hablar, por ejemplo, de “Budismo hindú”, como se hace sin embargo demasiado frecuentemente en Europa y notablemente en Francia; cuando se quiere designar al Budismo tal y como existió antes en la India, no hay otra designación que pueda convenir que la de “Budismo indio”, lo mismo que se puede hablar perfectamente de los “musulmanes indios”, es decir, de los musulmanes de la India, que de ningún modo son “hindúes”. Se ve lo que provoca la gravedad real de un error del género de éste que señalamos, y por qué razón constituye a nuestros ojos mucho más que una simple inexactitud de detalle: y es que demuestra un profundo desconocimiento del carácter más esencial de la civilización hindú; y lo más asombroso no es que esta ignorancia sea común en Occidente, sino que la compartan los orientalistas profesionales.

La tradición de que se trata fue llevada a la región que es la India actual, en una época más o menos remota y que sería muy difícil precisar, por hombres llegados del Norte, según ciertas indicaciones que ya hemos señalado; no está probado que estos emigrantes, que debieron detenerse sucesivamente en diversas regiones, hayan constituido un pueblo propiamente dicho, por lo menos en el origen, ni que hayan pertenecido primitivamente a una raza única. Sea lo que fuere, la tradición hindú, o por lo menos la que ahora lleva esta desig-

nación, y que por entonces pudo tener otra o no tener ninguna, esta tradición, decimos, cuando se estableció en la India, fue adoptada tarde o temprano por la mayoría de los descendientes de las poblaciones indígenas; éstos, los drávidas, por ejemplo, se volvieron, pues, hindúes en cierto modo “por adopción”, pero lo fueron entonces tan verdaderamente como los que lo habían sido siempre, en cuanto fueron admitidos en la gran unidad de la civilización tradicional, y aunque hayan subsistido entre ellos algunas trazas de su origen, bajo la forma de modalidades particulares en la manera de pensar y de obrar, con tal que fuesen compatibles con el espíritu de la tradición.

Antes de su asentamiento en la India, esta misma tradición era la de una civilización que no llamaremos “arianismo”, habiendo explicado ya por qué motivo esta palabra está desprovista de sentido, pero para la cual podemos aceptar, a falta de otra denominación la de “indo-iranía”, aunque su lugar de desarrollo, verosíblemente, no haya sido ni el Irán ni la India, y nada más que para indicar que debió después dar nacimiento a las dos civilizaciones hindú y persa, distintas y aun opuestas por ciertos caracteres. En cierta época, pues, debió producirse una división bastante análoga a la que fue más tarde en la India, la del Budismo; y la rama separada, desviada con relación a la tradición primordial, fue entonces lo que se denomina el “Iranismo”, es decir, lo que debía volverse la tradición persa, llamada todavía “Mazdeísmo”. Señalamos ya esta tendencia, general en Oriente, de doctrinas que fueron al principio antitradicionales, a imponerse a su vez como tradiciones independientes; ésta de que se trata había tomado sin duda este carácter largo tiempo antes de estar codificada en el *Avesta* bajo el nombre de Zarathustra o Zoroastro, en el cual hay que ver no la designación de un hombre, sino más bien la de una colectividad, como acontece a menudo en semejante caso: los ejemplos de Fo-hi para China, de Vyâsa para la India, de Thoth o Hermes para Egipto, lo muestran de manera suficiente. Por otro lado, una huella muy clara de la desvia-

ción ha persistido en la misma lengua de los persas, en la que ciertas palabras tuvieron un sentido directamente opuesto al que tenían primitivamente y que conservaron en sánscrito; el caso de la palabra “*dêva*” es el más conocido, pero se podrían citar otros, el del nombre de “Indra” por ejemplo, y esto no puede ser accidental. El carácter dualista que se atribuye de ordinario a la tradición persa, si fuese real, sería también una prueba manifiesta de la alteración de la doctrina; pero hay que decir sin embargo que este carácter parece no deberse más que a una interpretación falsa o incompleta, mientras que hay otra prueba más seria, constituida por la presencia de ciertos elementos sentimentales; por lo demás, no tenemos por qué insistir aquí sobre esta cuestión.

A partir del momento que se produjo la separación de la que acabamos de hablar, la tradición regular se puede llamar propiamente “hindú”, cualquiera que sea la región donde se conservó al principio, y haya o no recibido desde entonces esta designación, cuyo empleo no debe hacer pensar de ningún modo que hubiese en la tradición algún cambio profundo y esencial; no pudo haber entonces, ni en lo sucesivo, más que un desarrollo natural y normal de lo que había sido la tradición primordial. Esto nos lleva directamente a señalar aún un error de los orientalistas, que, no comprendiendo nada de la inmutabilidad esencial de la doctrina, creyeron poder considerar, posteriormente a la época “indo-irania”, tres doctrinas sucesivas supuestas diferentes, a las cuales dieron los nombres respectivos de “Vedismo”, de “Brahmanismo” y de “Hinduismo”. Si sólo se quisiera entender con esto tres períodos de la historia de la civilización hindú, sería sin duda aceptable, por más que las denominaciones sean muy impropias, y que sea muy difícil delimitar y situar cronológicamente tales períodos. Si se quisiera decir que la doctrina tradicional, permaneciendo la misma en el fondo, pudo recibir sucesivamente varias expresiones más o menos diversas para adaptarse a las condiciones particulares, mentales y sociales de tal o cual época, esto podría admitirse, con reservas análogas a las

precedentes; pero no es ello lo que sostienen simplemente los orientalistas: al emplear una pluralidad de denominaciones suponen expresamente que se trata de una serie de desviaciones o de alteraciones, que son incompatibles con la regularidad tradicional y que nunca han existido más que en su imaginación. En realidad, la tradición hindú toda entera está esencialmente fundada en el *Vêda*, siempre lo ha estado y no ha cesado jamás de estarlo; se podría, pues, llamarla “Vedismo” y el nombre de “Brahmanismo” también le conviene igualmente en todas las épocas; poco importa en el fondo la designación que se prefiera darle, pero con tal de percatarse del hecho de que, bajo uno o muchos nombres, siempre se trata de la misma cosa; no es más que el desarrollo de la doctrina contenido en principio en el *Vêda*, palabra que significa por lo demás propiamente, el conocimiento tradicional por excelencia. No hay, pues, Hinduismo en el sentido de una desviación del pensamiento tradicional, puesto que lo que es verdadera y puramente hindú es justamente lo que, por definición, no admite desviación alguna de esta clase; y si a pesar de esto se producen a veces ciertas anomalías más o menos graves, el sentido de la tradición las ha mantenido siempre en ciertos límites, o bien las ha desechado por completo de la doctrina hindú, y en todo caso, les ha impedido que adquieran nunca una autoridad real; pero esto, para ser bien comprendido, exige todavía algunas otras consideraciones.

Capítulo II

LA PERPETUIDAD DEL VÊDA

El nombre de *Vêda*, del cual acabamos de indicar el sentido propio, se aplica de manera general a todos los escritos fundamentales de la tradición hindú; se sabe que estos escritos están repartidos en cuatro recopilaciones que llevan los nombres respectivos de *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda* y *Atharva-Vêda*. La cuestión de la fecha en la cual fueron compuestas estas recopilaciones es una de las que más preocupan a los orientalistas, y éstos no han llegado jamás a entenderse sobre su solución, ni siquiera limitándose a una estimación muy aproximativa de su antigüedad. En esto, como en lo demás, se comprueba sobre todo, como lo indicamos ya, la tendencia a referir todo a una época tan poco remota como es posible, y también a discutir la autenticidad de tal o cual parte de los escritos tradicionales basándose en análisis minuciosos de textos acompañados de disertaciones tan interminables como superfluas sobre el empleo de una palabra o de una forma gramatical. Éstas son, en efecto, las ocupaciones más habituales de los orientalistas, y su destino ordinario está, en la intención de los que se entregan a ellas, en demostrar que el texto estudiado no es tan antiguo como se pensaba, que no debe ser del autor al que se le había atribuido siempre, si es que hubo uno, o, por lo menos, que ha sido “interpolado” o ha sufrido una alteración cualquiera en una época relativamente cercana; los que están nada más que un poco al corriente de los trabajos de la “crítica bíblica” pueden formarse una idea suficiente de lo que es la preparación de estos procedimientos. No debe sorprender que investigaciones llevadas a cabo con semejante espíritu terminen en el amontonamiento de volúmenes de discusiones ociosas, y que los lamentables

resultados de esta “crítica” disolvente, cuando son conocidos por los orientales, contribuyan grandemente a inspirarles el menosprecio del Occidente. En suma, lo que escapa totalmente a los orientalistas son siempre las cuestiones de principio, y, como son precisamente aquellas sin las cuales no se puede comprender nada, puesto que todo el resto se deriva de ellas y debería lógicamente deducirse, descuidan todo lo esencial, porque son incapaces de verlo, y se pierden irremediabilmente en los detalles más insignificantes o en las fantasías más arbitrarias.

La cuestión de la fecha en la cual fueron escritas las diferentes partes del *Vêda* parece verdaderamente insoluble y, por lo demás, carece de importancia real, porque antes de la época más o menos lejana en que fue escrito el texto por primera vez, hay que considerar, como tuvimos ocasión de hacerlo notar antes, un período de transmisión oral de una longitud indeterminada. Es probable que el origen de la escritura en la India sea notablemente más antiguo de lo que se pretende por lo común, y que los caracteres sánscritos no sean derivados de un alfabeto fenicio, a los que no se aproximan ni por la forma ni por su disposición. Sea lo que fuere, lo cierto es que no hay que ver ahí más que una ordenación y una fijación definitiva de textos tradicionales preexistentes en el trabajo atribuido a Vyâsa, nombre que no designa verdaderamente ni a un personaje histórico, ni mucho menos a “un mito”, sino más bien, como lo hicimos notar antes, a una colectividad intelectual. En estas condiciones, la determinación de la época de Vyâsa, aun admitiendo que sea posible, no tiene más que el interés de un simple hecho de historia, sin ningún alcance doctrinal; es evidente, por otra parte, que esta época puede comprender un período de cierto número de siglos; hasta podría no acabarse nunca, de manera que la cuestión de su punto de partida sería la única por plantearse realmente, lo que no quiere decir que sea posible resolverla, sobre todo por los procedimientos especiales de la erudición occidental.

La transmisión oral antecedente es indicada a menudo en un texto, pero sin ningún dato cronológico, por lo que se llama el *vansha* o filiación tradicional; es lo que acontece principalmente con la mayoría de los *Upanishads*. Sólo que, en el origen, es necesario siempre recurrir a una inspiración directa, por lo demás indicada igualmente en el *vansha*, porque no se trata aquí de una obra individual; poco importa que la tradición haya sido expresada o formulada por tal o cual individuo, éste no es por ello el autor, ya que esta tradición es esencialmente de orden supraindividual. Por ello, al origen del *Vêda* se le llama *apaurusheya*, es decir, “no humano”: ni las circunstancias históricas, ni tampoco otras contingencias, ejercieron influencia alguna sobre el fondo de la doctrina, que tiene un carácter inmutable y puramente intemporal, y es por lo demás evidente que la inspiración de que acabamos de hablar puede producirse en no importa qué época. La sola dificultad, aquí, es quizá la de hacer aceptar a los occidentales una teoría de la inspiración, y sobre todo la de hacerles comprender que esta teoría no debe ser ni mística ni psicológica, que debe ser puramente metafísica; esto supondría, por otra parte, desarrollos que no entran en nuestro propósito presente. Estas escasas indicaciones deben bastar para hacer entrever al menos lo que los hindúes quieren decir cuando hablan de la perpetuidad del *Vêda*, que también está en correlación, por otra parte, con la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido entre las cualidades sensibles, que no pensamos exponer aquí; este último punto puede suministrar una explicación del hecho de que, aun posteriormente al uso de la escritura, la enseñanza oral de la doctrina ha conservado siempre en la India un papel preponderante.

Como el *Vêda* es el conocimiento tradicional por excelencia, es el principio y el fundamento común de todas las ramas más o menos secundarias y derivadas de la doctrina; y, también para éstas, la cuestión del desarrollo cronológico tiene poca importancia. Es necesario considerar la tradición en su integridad, y no hay por qué preguntarse lo que en esta tra-

dición es o no es primitivo, puesto que se trata de un conjunto perfectamente coherente, lo que no quiere decir sistemático, en el que todos los puntos de vista que contiene pueden ser considerados simultánea o bien sucesivamente, y en el que, por consiguiente, es poco interesante conocer el orden histórico en el cual de hecho se desarrollaron. Es también tanto menos interesante, cuanto que no se trataría nunca aquí, en realidad, más que de un desarrollo de estos puntos de vista tal y como fue formulado por escrito en las obras que podemos conocer, porque, cuando se sabe ver más allá de los textos y se penetra más en el fondo de las cosas, se está obligado a reconocer que fueron siempre concebidos simultáneamente en su principio mismo; por ello, un texto tradicional puede ser susceptible de una pluralidad de interpretaciones o de aplicaciones, en correspondencia con estos puntos de vista. No se le puede asignar a esta o aquella parte de la doctrina un autor determinado, como tampoco se puede hacer para los mismos textos védicos en los cuales la doctrina toda entera está encerrada sintéticamente, por lo menos tanto como puede ser expresable; y si tal autor o comentador conocido ha expuesto tal punto más o menos particular, esto no quiere decir evidentemente que algún otro no lo haya hecho antes que él, y todavía menos que nadie haya pensado en ello hasta allí aunque ninguno lo haya formulado aún en un texto definido. Sin duda que la exposición puede modificarse en su forma exterior para adaptarse a las circunstancias; pero, nunca insistiremos bastante en ello, el fondo permanece siempre el mismo rigurosamente, y estas modificaciones exteriores no alcanzan ni afectan en nada a la esencia de la doctrina; estas consideraciones, que llevan la cuestión al terreno de los principios, hacen comprender las razones principales del apuro de los cronologistas, al mismo tiempo que la inanidad de sus investigaciones; como estas razones, de las que por desgracia no se dan cuenta, se deben a la naturaleza misma de las cosas, lo mejor sería indudablemente el tomar una determinación y renunciar a promover cuestiones insolubles, y, por lo demás, se

resignaría uno sin pena si percibiera solamente que estas cuestiones no tienen ningún alcance serio: esto es sobre todo lo que hemos querido explicar en este capítulo, en el cual no nos era posible tratar completamente el asunto hasta en sus aspectos más profundos

Capítulo III

ORTODOXIA Y HETERODOXIA

La ortodoxia y la heterodoxia pueden ser consideradas no sólo desde el punto de vista religioso, aunque éste sea el caso más habitual en Occidente, sino también desde el punto de vista mucho más general de la tradición bajo todos sus modos; en lo que concierne a la India, sólo de esta manera se las puede comprender, puesto que no hay nada en ellas que sea propiamente religioso, mientras que para el Occidente no hay nada, por el contrario, verdaderamente tradicional fuera de la religión. Por lo que hace a la metafísica y a todo lo que de ella procede más o menos directamente, la heterodoxia de una concepción no es otra cosa, en el fondo, que su falsedad, que resulta de su desacuerdo con los principios fundamentales; y esta falsedad es también, lo más a menudo, una absurdidad manifiesta; por poco que se quiera conducir la cuestión a la simplicidad de sus antecedentes esenciales: no podría ser de otro modo, puesto que la metafísica, como ya lo hemos dicho, excluye todo lo que presenta un carácter hipotético, para no admitir más que aquello cuya comprensión implica inmediatamente la verdadera certidumbre. En estas condiciones, la ortodoxia forma un todo con el conocimiento verdadero, puesto que reside en un acuerdo constante con los principios; y como estos principios, para la tradición hindú, están esencialmente contenidos en el *Vêda*, es evidentemente el acuerdo con el *Vêda* lo que aquí es el criterio de la ortodoxia. Nada más que, lo que hay que comprender bien, es que se trata no tanto de recurrir a la autoridad de los textos escritos, como de observar la perfecta coherencia de la enseñanza tradicional en su conjunto; el acuerdo o el desacuerdo con los textos védicos sólo es, en suma, un signo exterior de la ver-

dad o de la falsedad intrínseca de una concepción, y ésta es la que constituye realmente su ortodoxia o su heterodoxia. Si así es, se objetará quizá; ¿por qué motivo no hablar, simplemente, de verdad o de falsedad? Y es que la unidad de la doctrina tradicional, con toda la potencia que le es inherente, suministra la guía más segura para impedir que las divagaciones individuales obren a su guisa; basta para esto con el poder que tiene la tradición en sí misma, sin que sea necesario el apremio ejercido por una autoridad más o menos análoga a una autoridad religiosa: esto resulta de lo que hemos dicho sobre la verdadera naturaleza de la unidad hindú. Allí donde falta este poder de la tradición, y donde no hay ni siquiera una autoridad exterior que pueda suplirla en cierta medida, se ve claro, por el ejemplo de la filosofía occidental moderna, a qué confusión llegan el desarrollo y la expansión sin freno de las opiniones más aventuradas y más contradictorias; si las concepciones falsas nacen entonces tan fácilmente y llegan hasta a imponerse a la mentalidad común, es que no es ya posible referirse a un acuerdo con los principios, porque ya no hay principios en el verdadero sentido de esta palabra. Por el contrario, en una civilización esencialmente tradicional jamás se pierden de vista los principios, y no hay más que aplicarlos, directa o indirectamente, en uno u otro orden; las concepciones que se apartan de ellos se producirán pues con menos frecuencia, serán hasta excepcionales, y, si a veces se producen sin embargo, su crédito no será nunca muy grande: estas desviaciones serán siempre anomalías como lo fueron en su origen, y, si su gravedad es tal que se vuelvan incompatibles con los principios más esenciales de la tradición, serán por esto mismo arrojadas fuera de la civilización en que nacieron.

Para dar un ejemplo que ilustrará lo que acabamos de decir, tomaremos el caso del atomismo, sobre el cual volveremos a insistir más adelante: esta concepción es claramente heterodoxa, porque está en desacuerdo formal con el *Vêda* y por lo demás su falsedad es fácilmente demostrable, porque implica en sí misma elementos contradictorios; heterodoxia y

absurdistad, son, pues, verdaderamente sinónimos en el fondo. En la India, el atomismo apareció al principio en la escuela cosmológica de Kanâda; hay que hacer notar que las concepciones heterodoxas no podían formarse en las escuelas entregadas a la especulación puramente metafísica, porque en el terreno de los principios la absurdistad resalta mucho más pronto que en las aplicaciones secundarias. Esta teoría atomista no fue nunca, entre los hindúes, más que una simple anomalía sin gran importancia, por lo menos mientras no se le agregó algo más grave; no tuvo, pues, más que una extensión muy restringida, sobre todo si se la compara con la que debía adquirir más tarde entre los griegos, donde fue aceptada corrientemente por diversas escuelas de “filosofía física”, porque los principios tradicionales faltaban ya, y a la que el epicureismo sobre todo le dio una difusión considerable, cuya influencia todavía se ejerce en los occidentales modernos. Volviendo a la India, el atomismo no se presentó al principio más que como una teoría cosmológica especial, cuyo alcance, como tal, estaba muy limitado; pero, para los que admitían esta teoría, la heterodoxia sobre este punto particular debía lógicamente acarrear la heterodoxia sobre muchos otros puntos, porque todo se sostiene estrechamente en la doctrina tradicional. Así pues, la concepción de los átomos como elementos constitutivos de las cosas tiene por corolario la del vacío en el cual se deben mover estos átomos; de ahí debía surgir tarde o temprano una teoría del “vacío universal”, entendido no en un sentido metafísico relacionándose a lo “no-manifestado”, sino al contrario en un sentido físico o cosmológico, y es lo que sucedió en efecto con ciertas escuelas búdicas, las cuales, identificando este vacío con el *Akâsha* o éter, fueron naturalmente conducidas por esto mismo a negar la existencia de éste como elemento corporal y a no admitir más que cuatro elementos en vez de cinco. Hay que hacer notar también, a este propósito, que la mayoría de los filósofos griegos no admitió tampoco más que cuatro elementos, como las escuelas búdicas de que se trata, y que si algunos habla-

ron, sin embargo, del éter, siempre lo hicieron de manera bastante restringida, dándole una acepción mucho más especial que los hindúes y mucho menos precisa. Hemos dicho ya de manera suficiente de qué lado están los préstamos cuando se comprueban concordancias de este género, y sobre todo cuando estos préstamos están hechos de un modo incompleto, lo que es quizá su marca más visible; y que no vaya a objetárenos que los hindúes “inventaron” el éter después, por razones más o menos plausibles, análogas a las que lo hacen aceptar generalmente por los filósofos modernos; sus razones son de otro orden y no son extraídas de la experiencia; no hay ninguna “evolución” de las concepciones tradicionales, así como hemos explicado ya y, por lo demás, el testimonio de los textos védicos es formal tanto para el éter como para los otros cuatro elementos corporales. Parece pues que los griegos, cuando estuvieron en contacto con el pensamiento hindú, recogieron este pensamiento, en muchos casos deformado y mutilado, y además no siempre lo expusieron fielmente, tal y como lo habían recogido; por otra parte, es posible, como lo indicamos, que se hayan encontrado en el curso de su historia, en relaciones más directas y más continuas con los budistas, o por lo menos con algunos budistas, que con los hindúes. Sea como fuere, agreguemos todavía, por lo que atañe al atomismo, que lo que constituía sobre todo su gravedad, es que sus caracteres lo predisponen para servir de fundamento a este “naturalismo” que es tan generalmente contrario al pensamiento oriental como es frecuente, bajo formas más o menos acentuadas, en las concepciones occidentales; se puede decir, en efecto, que, si todo “naturalismo” no es por fuerza atomista, el atomismo es siempre más o menos “naturalista”, por lo menos en tendencia; cuando se incorpora a un sistema filosófico, como fue el caso entre los griegos, hasta se vuelve “mecanicista”, lo que no siempre quiere decir “materialista”, porque el materialismo es cosa totalmente moderna. Poco importa por lo demás aquí, puesto que en la India no se trata de sistemas filosóficos, como tampoco de dogmas religiosos;

las desviaciones mismas del pensamiento hindú no han sido nunca ni religiosas ni filosóficas, y esto es verdad también para el Budismo, que es, sin embargo, en todo el Oriente, lo que parece acercarse más, en ciertos aspectos, a los puntos de vista occidentales, y que, por esto mismo, se presta muy fácilmente a las falsas asimilaciones a las que los orientalistas están acostumbrados; a este respecto, y a pesar de que el estudio del Budismo no entra propiamente en nuestro tema, debemos sin embargo decir aquí de él por lo menos algunas palabras, aunque no fuera más que para disipar ciertas confusiones corrientes en el Occidente.

Capítulo IV

ACERCA DEL BUDISMO*

El Budismo, acabamos de decirlo, parece más próximo, o más bien menos alejado de las concepciones occidentales que las otras doctrinas del Oriente, y, por consiguiente, más fácil de estudiar para los occidentales; ello es, sin duda, lo que explica la predilección marcada que le muestran los orientalistas. Éstos, en efecto, piensan encontrar ahí algo que entre en los cuadros de su mentalidad, o que por lo menos no escape completamente a ella; en todo caso, no se encuentran en ella, como en las otras doctrinas, perplejos por una total imposibilidad de comprensión que, sin confesársela a ellos mismos, deben sentir sin embargo más o menos confusamente. Tal es al menos la impresión que ellos experimentan en

* A la atención de los lectores que hubieran tenido conocimiento de la primera edición de este libro, estimamos oportuno expresar brevemente las razones que nos han impulsado a modificar el presente capítulo: cuando apareció esa primera edición, no teníamos ningún motivo para poner en duda que, como se pretende habitualmente, las formas más restringidas y más claramente antimetafísicas del *Hinayāna* representaban la enseñanza misma de Shākya-Muni; no teníamos tiempo para emprender las largas investigaciones que habrían sido necesarias para profundizar adecuadamente esta cuestión, y, además, lo que conocíamos por entonces del Budismo no era de una naturaleza que nos impulsara a ello. Pero, desde entonces, las cosas han tomado otro cariz tras los trabajos de A. K. Coomaraswamy (que él mismo no era budista, sino hindú, lo que garantiza suficientemente su imparcialidad), y de su reinterpretación del Budismo original, del cual es muy difícil desprender el verdadero sentido de todas las herejías que en él se han injertado posteriormente y las cuales teníamos sobre todo en mente cuando nuestra primera redacción; es evidente que, en lo que concierne a tales formas desviadas, lo que hemos escrito anteriormente permanece válido enteramente. Añadamos en esta ocasión que siempre estamos dispuestos a reconocer el valor tradicional de toda doctrina, dondequiera que se encuentre, desde que tenemos pruebas suficientes; pero desgraciadamente, si las nuevas informaciones recibidas han sido enteramente a favor de la doctrina de Shākya-Muni (lo que no significa de todas las escuelas búdicas indistintamente), es muy diferente para todas las otras cosas de las que hemos denunciado su carácter antitradicional.

presencia de ciertas formas del Budismo, pues, como lo diremos a continuación, hay muchas distinciones que hacer a este respecto; y, naturalmente, quieren ver en estas formas que les son más accesibles el Budismo verdadero y en cierto modo primitivo, mientras que las otras no serían, según ellos, sino alteraciones más o menos tardías. Pero el Budismo, sea como fuere, e incluso en los aspectos más “simplistas” que haya podido revestir en algunas de sus ramas, es sin embargo, y a pesar de todo, todavía oriental; también los orientalistas llevan demasiado lejos la asimilación con los puntos de vista occidentales, por ejemplo, cuando quieren hacer de él el equivalente de una religión en el sentido europeo de la palabra, lo que, por lo demás, los hace caer a veces en singulares apuros: ¿no han declarado algunos no retrocediendo ante una contradicción en los términos, que fuera una “religión atea”? Además, en realidad el Budismo no es ni “ateo”, ni “teísta”, ni “panteísta”; lo que hay que decir sencillamente es que no se coloca en el punto de vista con relación al cual estos diversos términos tienen un sentido; pero, si no se coloca, es precisamente porque no es una religión. Así pues, aquello mismo que podría parecer lo menos extraño a su propia mentalidad, los orientalistas encuentran todavía manera de desnaturalizarlo por sus interpretaciones, y además de varias maneras, pues cuando quieren ver en él una filosofía, no lo desnaturalizan menos que al pretender hacer de él una religión: si, por ejemplo, se habla de “pesimismo”, como tan a menudo se hace, no se caracteriza al Budismo o por lo menos no es más que el Budismo visto a través de la filosofía de Schopenhauer; el Budismo auténtico no es ni “pesimista” ni “optimista”, pues para él las cuestiones no se plantean precisamente de esta manera; pero hay que admitir que es muy incómodo para algunos el no poder aplicar a una doctrina las etiquetas occidentales.

La verdad es que el Budismo no es ni una religión ni una filosofía, a pesar de que, sobre todo en sus formas más preferidas por los orientalistas, esté en ciertos aspectos más cerca

de una y de otra que las doctrinas tradicionales hindúes. En efecto, se trata de escuelas que habiéndose colocado fuera de la tradición regular, y habiendo por eso mismo perdido de vista la metafísica verdadera, se vieron pues inevitablemente obligados a sustituirla por algo que se pareciese en cierta medida al punto de vista filosófico, pero en cierta medida nada más. Asimismo, algunas veces se encuentran en ellas especulaciones que, si se las considera superficialmente pueden hacer pensar en la psicología, pero, evidentemente, no es propiamente psicología, cosa puramente occidental, y en el mismo Occidente, muy reciente, puesto que data realmente de Locke; no se debe atribuir a los budistas una mentalidad que procede muy especialmente del moderno empirismo anglosajón. Para ser legítimo, el acercamiento no debe ir hasta una asimilación; y, de un modo semejante, por lo que atañe a la religión, el Budismo no le es efectivamente comparable más que en un solo punto, importante sin duda, pero insuficiente para llegar a la conclusión de una identidad de pensamiento: es la introducción de un elemento sentimental, el cual además puede explicarse en todos los casos como una adaptación a las condiciones particulares del período en el cual han surgido las doctrinas que han sido afectadas por ello, y que, por consiguiente, está lejos de implicar necesariamente que éstas sean todas de una misma especie. La diferencia real de los puntos de vista puede ser más esencial que una semejanza, la cual, en suma, atañe más a la forma de expresión de las doctrinas; es lo que desconocen particularmente los que hablan de “moral búdica”: lo que ellos toman por la moral, y esto tanto más fácilmente cuanto que su aspecto sentimental puede en efecto prestarse a tal error, es considerado en realidad bajo un aspecto completamente diferente, y tiene una razón de ser muy distinta, que ni siquiera es de un orden equivalente. Bastará un ejemplo para poder darse cuenta de eso: la fórmula muy conocida: “Que los seres sean felices”, concierne a la universalidad de los seres, sin ninguna restricción, y no sólo a los seres humanos; es ésta una extensión a la que

de ningún modo es susceptible, por propia definición, el punto de vista moral. La “compasión” búdica no es la “piedad” de Schopenhauer; sería más bien comparable a la “caridad cósmica” de los musulmanes, que por lo demás se puede transponer perfectamente fuera de todo sentimentalismo. Esto no impide que el Budismo esté incontestablemente revestido de una forma sentimental que, sin llegar hasta el “moralismo”, constituye sin embargo un elemento característico que hay que tener en cuenta, tanto más cuanto que es uno de aquellos que lo diferencian muy claramente de las doctrinas hindúes, y que lo hacen aparecer como ciertamente más alejado que éstas de la “primordialidad” tradicional.

Otro punto digno de mencionar a este propósito, es que existe un lazo bastante estrecho entre la forma sentimental de una doctrina y su tendencia a la difusión, tendencia que aparece tanto en el Budismo como dentro de las religiones, como lo prueba su expansión en la mayor parte de Asia; pero aquí todavía no hay que exagerar la semejanza, y además no parece muy acertado hablar de “misioneros” búdicos que en ciertas épocas se esparcieron fuera de la India, pues además del hecho de que éstos solamente eran unos pocos personajes aislados, tal palabra hace inevitablemente pensar en los métodos de propaganda y de proselitismo que son propios de los occidentales. Por otra parte, lo muy notable es que, a medida que se producía esta difusión, el Budismo declinaba en la India misma y terminaba por extinguirse enteramente después de haber producido en último lugar escuelas degeneradas y claramente heterodoxas, a las que se refieren las obras hindúes contemporáneas de esta última fase del Budismo indio, particularmente las de Shankarâchârya, quien nunca se ocupaba de ellas más que para refutar las teorías de estas escuelas en nombre de la doctrina tradicional, sin que por otra parte las imputase de ningún modo al mismo fundador del Budismo, lo que bien indicaba que no se trataba sino de una degeneración de aquellas y, lo más curioso es que precisamente son estas formas disminuidas y desviadas las que a los ojos de la

mayor parte de los orientalistas representan con la mayor aproximación posible el verdadero Budismo original. Volveremos más tarde sobre este punto; pero antes de ir más lejos cabe precisar bien que en realidad la India jamás fue budista, contrariamente a lo que pretenden generalmente los orientalistas, que quieren en cierto modo hacer del Budismo el centro mismo de todo lo que concierne a la India y a su historia: la India antes del Budismo, la India después del Budismo, tal es la separación más clara que ellos creen poder introducir, entendiendo por otra parte con eso que el Budismo dejó, aún después de su extinción total, una huella profunda en su país de origen, lo que es completamente falso por la misma razón que acabamos de indicar. Es cierto que estos orientalistas, quienes se imaginan que los hindúes tuvieron que hacer plagios a la filosofía griega, podrían sostener igualmente, sin mucha más inverosimilitud, que también los hicieron al Budismo; y no estamos muy seguros de que no sea éste el fondo del pensamiento de algunos de ellos. Se debe admitir que a este propósito hay algunas excepciones honorables y así, Barth, ha dicho que “el Budismo tuvo solamente la importancia de un episodio”, lo cual, en lo que se refiere a la India, es la estricta verdad; pero a pesar de esto no ha cesado de prevalecer la opinión contraria, sin hablar, bien entendido, de la crasa ignorancia del vulgo que, en Europa, ¡de buena gana se figura que todavía hoy día el Budismo reina en la India! Lo que solamente habría que decir es que hacia la época del rey Ashoka, es decir, a partir del III siglo antes de la era cristiana, el Budismo tuvo en la India un período de gran extensión, al mismo tiempo que empezaba a difundirse fuera de la India, y que este período fue, por lo demás, prontamente seguido de su declinar; pero también para este período, si se quisiera encontrar una similitud en el mundo occidental, se debería decir que esta extensión fue más bien comparable a la de una orden monástica que a la de una religión dirigiéndose a todo el conjunto de la población; sin ser perfecta, esta comparación sería sin duda la menos inexacta de todas.

No es sin embargo esto todo lo que concierne a las fantasías de los orientalistas: vemos a algunos, como Max Muller, esforzarse en descubrir “los gérmenes del Budismo”, es decir, por lo menos según la manera como ellos lo conciben, los gérmenes de la heterodoxia, hasta en los *Upanishads*¹, que formando parte integrante del *Vêda*, son uno de los fundamentos esenciales de la ortodoxia hindú; sin duda sería difícil llevar más lejos la absurdidad y dar pruebas de una incompreensión más completa. Cualquiera que sea la idea que se tenga del Budismo, es sin embargo muy fácil comprender que, nacido en un medio hindú, y surgido en cierto modo del Hinduismo, siempre tendría, incluso desprendiéndose de éste, que conservar algo de común con él, y la semejanza que se encuentra en ambas partes no se explica de otra manera; el señor Roussel exageró sin duda en el sentido contrario al insistir sobre la falta absoluta de originalidad de esta doctrina, pero esta opinión es por lo menos más plausible que la de Max Muller y no implica en todo caso contradicción; agregaremos que ella expresaría más bien un elogio que una crítica para quienes, como nosotros, se atienen al punto de vista tradicional, puesto que para ser legítimas las diferencias entre las doctrinas, no pueden ser sino una simple cuestión de adaptación, recayendo siempre sobre fórmulas de expresión más o menos exteriores y no afectando de manera alguna los principios mismos; en este caso la introducción de la forma sentimental misma es por lo menos tal que deja subsistir la metafísica intacta en el centro de la doctrina.

Dicho esto, habría que preguntarse ahora hasta qué punto se puede hablar del Budismo en general, como se tiene la costumbre de hacer, sin exponerse a cometer múltiples confusiones; para evitar éstas se debería, al contrario, cuidar de precisar siempre de cuál Budismo se trata, pues de hecho, el Budismo ha comprendido y comprende todavía un gran número de ramas o escuelas diferentes, y no se puede atribuir a

¹ *The Upanishads*, tomo II, Introducción, pp. XXVI-XXVII y L-LII.

todas indistintamente lo que pertenece propiamente a una u otra de ellas. Estas escuelas pueden, en conjunto, clasificarse en dos grandes divisiones que llevan los nombres de *Mahâyâna* y de *Hînayâna*, que se traducen comúnmente por “Gran Vehículo” y por “Pequeño Vehículo”, pero más exacto y a la vez más claro son “Gran Vía” y “Pequeña Vía”; vale más guardar estos nombres, que los designan auténticamente, que sustituirlos por denominaciones como éstas de “Budismo del Norte” y de “Budismo del Sur”, que solamente tienen un valor puramente geográfico, bastante indefinido, y que no caracterizan en modo alguno las doctrinas en cuestión. Sólo el *Mahâyâna* puede ser considerado como representando verdaderamente una doctrina completa, comprendiendo su lado propiamente metafísico, y constituyendo su parte superior y central; al contrario, el *Hînayâna* aparece como una doctrina reducida en cierto modo a su aspecto más exterior y no yendo más allá de lo que es accesible a la generalidad de los hombres, lo que justifica su denominación, y, naturalmente, es en esta rama disminuida del Budismo, cuyo representante más típico es actualmente el Budismo de Ceilán, donde se han producido las desviaciones a las cuales hemos hecho alusión anteriormente. Es ahí donde los orientalistas invierten verdaderamente las relaciones normales; quieren que las escuelas más desviadas, las que llevan más lejos la heterodoxia, sean la expresión más auténtica del *Hînayâna*, y que el *Hînayâna* mismo sea propiamente el Budismo primitivo, o por lo menos, su continuación regular, con exclusión del *Mahâyâna* que sería, según ellos, solamente el producto de una serie de alteraciones y de agregados más o menos tardíos. Con eso, no hacen más, en suma, que seguir las tendencias antitradicionales de su propia mentalidad, que naturalmente les lleva a simpatizar con todo lo heterodoxo, y se conforman también más particularmente con esta falsa concepción, casi generalizada en los occidentales modernos, según la cual lo que es más sencillo, diríamos mejor, lo que es más rudimentario, tiene que ser por esto mismo lo más antiguo; con semejantes pre-

juicios, no se les ocurre que lo verdadero podría ser justamente todo lo contrario. En estas condiciones, está permitido preguntarse qué extraña caricatura se ofreció a los occidentales en representación del verdadero Budismo, tal como lo habría formulado su fundador, y no podemos menos de sonreír al pensar que es esta caricatura la que llegó a ser un objeto de admiración para muchos de entre ellos y los sedujo a tal punto que algunos no han vacilado en proclamar su adhesión, puramente teórica e “ideal”, a este Budismo que parece ser tan extraordinariamente conforme a su mentalidad “racionalista” y “positivista”.

Entiéndase bien, cuando decimos que el *Mahâyâna* debía estar incluido en el Budismo desde su origen, esto debe ser entendido de lo que podríamos llamar su esencia, independientemente de las formas más o menos especiales que son propias a sus diferentes escuelas; estas formas son secundarias, pero son todo lo que el “método histórico” permite ver en ellas, y es eso lo que da una apariencia de justificación a las afirmaciones de los orientalistas cuando dicen que el *Mahâyâna* es “tardío” o que no es más que un Budismo “alterado”. Lo que complica todavía las cosas es que el Budismo, al salir de la India, se ha modificado en cierta medida, y de modos diferentes, y que además forzosamente tenía que modificarse así para adaptarse a medios muy diferentes; pero toda la cuestión reside en saber hasta dónde llegan esas modificaciones, y no parece ser muy fácil el resolverla, sobre todo para aquellos que no tienen casi ninguna idea acerca de las doctrinas tradicionales con las cuales estuvo en contacto. Es así particularmente para el Extremo Oriente, donde el Taoísmo ha manifiestamente influido ciertas ramas del *Mahâyâna*, por lo menos en cuanto atañe a sus modalidades de expresión; especialmente la escuela *Zen*, adoptó métodos cuya inspiración taoísta es completamente evidente. Este hecho puede explicarse por el carácter particular de la tradición extremo-oriental, y por la separación profunda que existe entre sus dos partes, interior y exterior, es decir, entre el Taoísmo y el Con-

fucianismo; en estas condiciones el Budismo podía, en cierto modo, situarse en un dominio intermedio entre el uno y el otro, y se puede hasta decir que en ciertos casos ha servido verdaderamente de “cobertura exterior” al Taoísmo, lo cual permitió a éste permanecer siempre cerrado, mucho más fácilmente de lo que hubiera podido ser sin ello. Es lo que también explica que el Budismo extremo-oriental haya asimilado ciertos símbolos de origen taoísta, y que, por ejemplo, haya identificado a veces *Kwan-yin* a un *Bodhisattwa*, o más precisamente a un aspecto femenino de *Avalokitêshwara*, en razón de la función “providencial” que les es común; y esto, anotémoslo de pasada, causó otra equivocación de los orientalistas, quienes en su mayor parte conocen al Taoísmo sólo de nombre: se han imaginado que *Kwan-yin* pertenecía propiamente al Budismo, y parecen ignorar completamente su proveniencia esencialmente taoísta. De todos modos, es costumbre muy suya, cuando se encuentran en presencia de algo cuyo carácter u origen no saben determinar exactamente, salir del paso aplicándole el rótulo de “búdico”; es un medio bastante cómodo de disimular su perplejidad más o menos consciente, y ellos apelan tanto más gustosos a este recurso, por cuanto, en virtud del monopolio de hecho que han llegado a establecer en su provecho, están casi seguros que nadie vendrá a contradecirlos; ¿qué pueden temer a este respecto gentes que establecen el principio de que no hay verdadera competencia en el orden de estudio en cuestión, salvo la que se adquiere en su escuela? Es evidente, además, que todo lo que ellos declaran así como “búdico” al gusto de su fantasía, como también aquello que lo es realmente, no es en todo caso para ellos sino “Budismo alterado”; en un manual de historia de las religiones que ya hemos mencionado, y donde el capítulo relativo a la China evidencia por otra parte en su conjunto una incompreensión harto lamentable, se declara que “del Budismo primitivo no queda en China más que el nombre”², y que las doctrinas que existen ahí actualmente, tienen del

² *Christus*, cap. IV, p. 187.

Budismo sólo el nombre; esto sería completamente exacto si por “Budismo primitivo” se entiende lo que los orientalistas presentan como tal, pero primeramente habría que saber bien si se debe aceptar la concepción que ellos se hacen de él o si por el contrario no es ésta la que representa efectivamente un Budismo degenerado.

La cuestión de las relaciones del Budismo con el Taoísmo es relativamente fácil de dilucidar, a condición, bien entendido, de saber lo que es el Taoísmo; pero debe admitirse que hay problemas más complejos que éste: es sobre todo el caso cuando no se trata de elementos pertenecientes a tradiciones ajenas a la India, sino de elementos hindúes, a cuyo respecto puede ser difícil decir si estuvieron siempre más o menos estrechamente asociados al Budismo, por el hecho mismo del origen indio de éste, o si se incorporaron después en algunas de sus formas. Es así, por ejemplo, para los elementos shivaístas que tan gran lugar ocupan en el Budismo tibetano, designado comúnmente con el nombre poco correcto de “Lamaísmo”; por otra parte, eso no es exclusivamente particular al Tíbet, pues se encuentra también en Java un *Shiva-Buda* que prueba una asociación parecida llevada tan lejos como ha sido posible. De hecho, la solución de esta cuestión podría encontrarse en el estudio de las relaciones del Budismo, incluso original, con el Tantrismo; pero este último está tan mal conocido en Occidente, que casi sería inútil hablar de él sin entrar en consideraciones demasiado largas que no pueden caber aquí; así pues, nos limitaremos a esta simple indicación, por la misma razón que nos indujo, cuando enumeramos las grandes divisiones del Oriente, a no hacer más que una breve mención de la civilización tibetana, a pesar de su importancia.

Nos queda todavía un último punto por tratar, aunque sea tan sólo someramente: ¿por qué motivo se difundió tanto el Budismo fuera de su país de origen y tuvo un éxito tan rotundo a pesar de que, en este mismo país, degeneró bastante rá-

pidamente terminando por extinguirse y no es precisamente en esta difusión fuera de su país donde residiría la verdadera razón de ser del Budismo mismo? Lo que queremos decir es que el Budismo parece haber sido realmente destinado a pueblos no indios; era sin embargo necesario que tuviese su origen en el Hinduismo mismo, a fin de que adquiriera los elementos que debían ser transmitidos en otras partes, después de una adaptación necesaria; pero, una vez cumplida esa misión, era normal que desapareciera de la India donde no estaba en su verdadero lugar. Podríase, a este respecto, hacer una comparación bastante acertada entre la situación del Budismo con relación al Hinduismo y del Cristianismo con relación al Judaísmo, con la condición, bien entendido, de tener siempre en cuenta las diferencias de los puntos de vista sobre los cuales hemos insistido. En todo caso, esta consideración es la única que permite reconocer al Budismo, sin cometer un ilogismo, el carácter de doctrina tradicional que es imposible negar por lo menos al *Mahâyâna*, al mismo tiempo que la heterodoxia no menos evidente de las últimas y desviadas formas del *Hinâyâna*; y ella explica también lo que ha podido ser realmente la misión de Buda. Si éste hubiera enseñado la doctrina heterodoxa que le atribuyen los orientalistas, sería completamente inconcebible que numerosos hindúes ortodoxos no vacilen en considerarlo como un *Avatâra*, es decir, como una “manifestación divina”, por cuanto lo que de él se refiere presenta en efecto todos sus caracteres; es cierto que los orientalistas, que saben apartar sin oír razones todo lo que es de orden “no-humano”, pretenden que esto es “una leyenda”, es decir algo desprovisto de todo valor histórico, y que es aún ajeno al “Budismo primitivo”; pero si se descartan estos trazos “legendarios”, ¿qué queda del fundador del Budismo en cuanto a su individualidad puramente humana? Sin duda sería muy difícil decirlo, pero la crítica occidental no se arredra ante tan poca cosa, y, para escribir una vida de Buda acomodada a su criterio, se llega, con Oldenberg, hasta sentar como principio que los “indo-germanos no admiten el mila-

gro”; ¿cómo puede uno guardar su seriedad ante tales afirmaciones? Esta supuesta “reconstrucción” histórica de la vida del Buda vale justo tanto como la de su doctrina “primitiva”, y procede enteramente de los mismos prejuicios; en la una como en la otra, se trata ante todo de suprimir todo lo que molesta a la mentalidad moderna, y es merced a este procedimiento eminentemente simplista como esta gente se imagina alcanzar la verdad.

No diremos nada más sobre el particular, puesto que no es el Budismo lo que nos hemos propuesto estudiar aquí y que en suma nos bastaba “situarlo” con relación a las doctrinas hindúes, por una parte, y, por otra parte, con relación a los puntos de vista occidentales a los cuales se trata de asimilarlo más o menos indebidamente. Podemos pues, después de esta digresión, volver a las concepciones propiamente hindúes, pero no lo haremos sin formular antes una última reflexión que en cierto modo podrá servir de conclusión a todo lo que se acaba de decir: si los orientalistas, que por así decir se han “especializado” en el Budismo, cometen a su respecto tantos graves errores, ¿qué puede valer lo que dicen de las otras doctrinas, que para ellos siempre han sido solamente cosa de estudios secundarios y casi accidentales” con relación a aquél?

Capítulo V

LA LEY DE MANÚ

Entre las nociones que son susceptibles de causar gran perplejidad a los occidentales, porque no tienen equivalente entre ellos, se puede citar la que está expresada en sánscrito por la palabra *dharma*; sin duda, no faltan traducciones propuestas por los orientalistas, pero la mayoría son groseramente aproximativas o hasta del todo erróneas, siempre en razón de las confusiones de puntos de vista que ya señalamos. Así pues, se quiere a veces traducir *dharma* por “religión”, mientras que el punto de vista religioso no se aplica aquí; pero, al mismo tiempo, se debe reconocer que no es la concepción de la doctrina, que por error se supone religiosa, lo que esta palabra designa propiamente. Por otra parte, si se trata de la realización de los ritos, que tampoco tienen el carácter religioso, se les designa, en su conjunto, con otra palabra: *karma*, que se toma entonces en una acepción especial, técnica en cierto modo, porque su sentido general es el de “acción”. Para los que quieren a toda costa ver una religión en la tradición hindú, quedaría entonces lo que creen que es la moral, y ésta es la que precisamente se llamaría *dharma*; de donde, según los casos, interpretaciones diferentes y más o menos secundarias como las de “virtud”, “mérito”, o “deber”, nociones todas exclusivamente morales en efecto, pero que, por esto mismo, no traducen de ningún modo la concepción de que se trata. El punto de vista moral, sin el cual estas nociones están desprovistas de sentido, no existe en la India; ya hemos insistido en ello suficientemente, y hasta indicamos que el Budismo, único capaz de introducirla, no había llegado hasta ahí en la vía del sentimentalismo. Por otra parte, estas mismas nociones, notémoslo de paso, no son todas igualmente esenciales desde

el punto de vista moral; queremos decir que hay algunas que no son comunes a toda concepción moral: así, por ejemplo, la idea de deber o de obligación está ausente en la mayoría de las morales antiguas, principalmente en la de los estoicos; sólo entre los modernos, y sobre todo después de Kant, llegó a desempeñar un papel preponderante. Lo que importa hacer notar a este propósito, porque es una de las fuentes de error más comunes, es que ideas o puntos de vista que se han vuelto habituales tienden por esto mismo a parecer esenciales; por esto se esfuerzan en trasladarlas en la interpretación de todas las concepciones, aun de las más alejadas en el tiempo y en el espacio y, sin embargo, no habría a menudo necesidad de remontar muy lejos para descubrir su origen y su punto de partida.

Dicho esto para alejar falsas interpretaciones que son las más corrientes, trataremos de indicar, tan claramente como sea posible, lo que hay que entender realmente por *dharmā*. Como lo muestra el sentido de la raíz verbal *dhri* de la que se deriva, esta palabra, en su significado más general, no designa más que una “manera de ser”; es, si se quiere, la naturaleza esencial de un ser, comprendiendo todo el conjunto de sus cualidades o propiedades características, y determinando, por las tendencias o las disposiciones que ella implica, la manera de comportarse de este ser, sea en su totalidad, sea con relación a cada circunstancia particular. La misma noción se puede aplicar, no ya sólo a un ser único sino a una colectividad organizada, a una especie, a todo el conjunto de los seres de un ciclo cósmico o de un estado de existencia, o hasta al orden total del Universo; es entonces, en uno u otro grado, la conformidad a la naturaleza esencial de los seres, realizada en la constitución jerárquicamente ordenada de su conjunto; es también, consecuentemente, el equilibrio fundamental, la armonía integral que resulta de esta jerarquización, a lo que se reduce por lo demás la noción misma de “justicia”, cuando se la despoja de su carácter específicamente moral. Considerada así como principio de orden, por lo tanto como organización

y disposición interior, para un ser o para un conjunto de seres, *dharma* puede, en un sentido, oponerse a *karma*, que no es más que la acción por la cual esta disposición se manifestará exteriormente, con tal que la acción sea normal, es decir conforme a la naturaleza de los seres y de sus estados y a las relaciones que de ellos se derivan. En estas condiciones, lo que es *adharma* no es el “pecado” en el sentido teológico, como tampoco el “mal” en el sentido moral, nociones que son tan extrañas una y otra al espíritu hindú; es simplemente la “no-conformidad” con la naturaleza de los seres, el desequilibrio, la ruptura de la armonía, la destrucción o la inversión de las relaciones jerárquicas. Indudablemente, en el orden universal, la suma de todos los desequilibrios particulares concurre siempre al equilibrio total, que nada podría romper; pero, en cada punto tomado aparte y en sí mismo, el desequilibrio es posible y concebible, y, ya sea en la aplicación social o en otra, no es necesario atribuirle el menor carácter moral para definirlo como contrario, según su alcance propio, a la “ley de armonía” que rige a la vez el orden cósmico y el orden humano. Preciado así el sentido de la “ley”, y separado de todas las aplicaciones particulares y derivadas a que puede dar lugar, podemos aceptar esta palabra “ley” para traducir *dharma*, de una manera imperfecta todavía sin duda, pero menos inexacta que los otros términos tomados a las lenguas occidentales; sólo que, una vez más, no se trata en absoluto de ley moral, las mismas nociones de ley científica y de ley social o jurídica, no se refieren aquí sino a casos especiales.

La “ley” puede ser considerada en principio como un “querer universal”, por una transposición analógica que no deja subsistir en tal concepción nada de personal, ni, con mayor razón, nada de antropomórfico. A la expresión de este querer en cada estado de la existencia manifestada se la designa como *Prajâpati* o el “Señor de los seres producidos”; y, en cada ciclo cósmico especial, este mismo querer se manifiesta como el *Manú* que da a este ciclo su propia ley. Este nombre de *Manú* no debe tomarse pues por el de un persona-

je mítico, legendario o histórico; es propiamente la designación de un principio, que se podría definir, según el significado de la raíz verbal *man*, como “inteligencia cósmica” o “pensamiento reflejado del orden universal”. Este principio es considerado, por otra parte, como el prototipo del hombre, al que se denomina *manava* cuando se le considera esencialmente como “ser pensante”, caracterizado por la posesión del *manas*, elemento mental o racional; la concepción del *Manú* es pues equivalente, por lo menos bajo ciertos aspectos, a la que otras tradiciones, principalmente la *Qabbalah* hebraica y el esoterismo musulmán, designan como el “Hombre universal”, y a lo que el Taoísmo llama “Rey”. Hemos visto antes que el nombre de *Hyâsa* designa, no a un hombre, sino a una función; sólo que es una función histórica en cierto modo, mientras que aquí se trata de una función cósmica, que no podrá volverse histórica sino en su aplicación especial al orden social, y sin que, por lo demás, esto mismo suponga alguna “personificación”. En suma, la ley de *Manú*, para un ciclo o para una colectividad cualquiera, no es otra cosa que la observación de las relaciones jerárquicas naturales que existen entre los seres sometidos a las condiciones especiales de este ciclo de esta colectividad, con el conjunto de prescripciones que de ello resultan normalmente. Por lo que hace a la concepción de los ciclos cósmicos, no insistiremos aquí en ella, tanto más cuanto que, para hacerla fácilmente inteligible, se necesitaría entrar en muy largas explicaciones; diremos nada más que hay entre ellos, no una sucesión cronológica, sino un encadenamiento lógico y causal, estando determinado cada ciclo en su conjunto por el antecedente y determinando a su vez el consecuente, por una producción continua, sometida a la “ley de armonía” que estableció la analogía constitutiva de todos los modos de la manifestación universal.

Cuando se llega a la aplicación social, la “ley”, tomando su acepción específicamente jurídica, podrá ser formulada en un *shâstra* o código, que, en tanto que exprese el “querer cósmico” en su grado particular, será referida a *Manú* o, más

precisamente al *Manú* del ciclo actual; pero naturalmente, esta atribución no hace del *Manú* el autor del *shâstra*, por lo menos en el sentido ordinario en que se dice que una obra puramente humana es de tal o cual autor. Aquí también, como para los textos védicos, no hay pues origen histórico rigurosamente asignable y, por lo demás, como hemos explicado, la cuestión de este origen es de importancia nula desde el punto de vista doctrinal; pero hay una gran diferencia que señalar entre los dos casos: mientras que los textos védicos son designados por el término *shruti*, por ser el fruto de una inspiración directa, el *dharma-shâstra* sólo pertenece a la clase de escritos tradicionales llamada *smriti*, cuya autoridad es menos fundamental, y que comprende igualmente los *Purânas* y los *Itihâsas*, donde la erudición occidental no ve más que poemas “míticos” y “épicas”, ya que no puede percibir el sentido simbólico profundo que hace de ellos algo más que “literatura”. La distinción entre *shruti* y *smriti* equivale, en el fondo, a la de la intuición intelectual pura e inmediata, que se aplica exclusivamente al dominio de los principios metafísicos, y la de la consciencia reflejada, de naturaleza racional, que se ejerce sobre los objetos de conocimiento que pertenecen al orden individual, como es el caso cuando se trata de aplicaciones sociales o de otra especie. A pesar de ello, la autoridad tradicional del *dharma-shâstra* no viene de los autores humanos que hayan podido formularla, oralmente al principio sin duda, por escrito después y, por tal razón, estos autores han permanecido desconocidos e indeterminados; viene exclusivamente de lo que verdaderamente hace la expresión de la “Ley de *Manú*”, es decir, de su conformidad con el orden natural de las existencias que está destinado a regir.

Capítulo VI

PRINCIPIO DE LA INSTITUCIÓN DE LAS CASTAS

En apoyo de lo que hemos expuesto en el capítulo anterior, añadiremos algunas precisiones en lo que se refiere a la institución de las castas, de importancia primordial en la “Ley de *Mamú*”, y tan profundamente incomprendida por la generalidad de los europeos. Plantearemos primero esta definición: la casta, que los hindúes designan indiferentemente por una u otra de estas dos palabras, *jâti* y *varna*, es una función social determinada por la naturaleza propia de cada ser humano. La palabra *varna*, en su sentido primitivo, significa “color”, y algunos han querido encontrar en ello una prueba o por lo menos un indicio del hecho supuesto de que la distinción de castas estuvo fundada en su origen sobre diferencias de raza; pero no es así, porque la misma palabra tiene, por extensión, el sentido de “cualidad” en general, de donde su empleo analógico para designar la naturaleza particular de un ser, lo que se puede llamar su “esencia individual”, y esto es lo que determina la casta, sin que la consideración de la raza intervenga más que como uno de los elementos que pueden influir en la constitución de la naturaleza individual. En cuanto a la palabra *jâti*, su sentido propio es el de “nacimiento”, y de esto se pretende concluir que la casta es esencialmente hereditaria, lo que también es un error: si es lo más a menudo hereditaria de hecho, no lo es estrictamente en principio, pudiendo ser preponderante en la mayoría de los casos el papel de la herencia en la formación de la naturaleza individual, pero no siendo sin embargo de ningún modo exclusivo; esto exige algunas explicaciones complementarias.

El ser individual es considerado, en su conjunto, como un compuesto de dos elementos, llamados respectivamente *nâma*, el nombre, y *rûpa*, la forma; estos dos elementos son en suma la “esencia” y la “sustancia” de la individualidad, o lo que la escuela aristotélica llama “forma” y “materia”, teniendo estos dos términos un sentido técnico muy diferente de su acepción ordinaria; hay que hacer notar también que el de “forma”, en lugar de designar el elemento que llamamos así para traducir el sánscrito *rûpa*, designa entonces por el contrario el otro elemento, el que es propiamente la “esencia individual”. Hay que agregar que la distinción que acabamos de indicar, aunque análoga a la del alma y del cuerpo entre los occidentales, está lejos de equivaler a ella rigurosamente: la forma no es de manera exclusiva la forma corporal, aunque no nos sea posible insistir aquí acerca de este punto; en cuanto al nombre, lo que representa es el conjunto de todas las cualidades o atributos característicos del ser considerado. Hay motivo para hacer enseguida otra distinción en el interior de la “esencia individual” *nâmika*, lo que se relaciona con el nombre, en un sentido más restringido, o lo que debe expresar el nombre particular de cada individuo, es el conjunto de cualidades que pertenecen en propiedad a éste, sin que las tenga de otra cosa que de sí mismo; *gotrika*, lo que pertenece a la raza o a la familia, es el conjunto de las cualidades que tiene el ser de su herencia. Se podría encontrar una representación analógica de esta segunda distinción en la atribución de un “nombre” a un individuo, que le es especial, y de un “apellido”; habría, por lo demás, mucho que decir sobre el significado original de los nombres y sobre lo que deberían estar normalmente destinados a expresar, pero estas consideraciones no entran en nuestro designio actual; nos limitaremos a indicar que la determinación del nombre verdadero se confunde en principio con la de la naturaleza individual. El “nacimiento”, en el sentido del sánscrito *jâti*, es la resultante de los dos elementos *nâmika* y *gotrika*: hay que tener en cuenta, pues, la parte de la herencia, y puede ser considerable,

pero también la parte de aquello por lo que el individuo se distingue de sus padres y de los otros miembros de su familia. Es evidente, en efecto, que no hay dos seres que presenten exactamente el mismo conjunto de cualidades, ya sea físicas, ya psíquicas: al lado de lo que les es común, hay también lo que los diferencia; los mismos que quisieran explicar todo en el individuo por la influencia de la herencia, estarían muy apurados sin duda para aplicar su teoría a un caso particular cualquiera; esta influencia no se puede negar, pero existen otros elementos que hay que tener en cuenta, como lo hace precisamente la teoría que vamos a exponer.

La naturaleza propia de cada individuo comprende necesariamente, desde el origen, todo el conjunto de las tendencias y disposiciones, que se desarrollarán y se manifestarán durante el curso de su existencia y que determinarán principalmente, puesto que es de lo que se trata más especialmente aquí, su aptitud para tal o cual función social. El conocimiento de la naturaleza individual debe permitir, pues, asignar a cada ser humano la función que le conviene en razón de esta misma naturaleza, o, en otros términos, el sitio que debe ocupar normalmente en la organización social. Se puede concebir fácilmente que éste es el fundamento de una organización realmente jerárquica, es decir, estrictamente conforme a la naturaleza de los seres, según la interpretación que hemos dado de la noción de *dharma*; los errores de aplicación, siempre posibles sin duda, y sobre todo en los períodos de oscurecimiento de la tradición, no disminuyen en nada el valor del principio, y se puede decir que la negación de éste implica, teóricamente por lo menos, si no siempre prácticamente, la destrucción de toda jerarquía legítima. Se ve al mismo tiempo cuán absurda es la actitud de los europeos que se indignan de que un hombre no pueda pasar de su casta a una casta superior: esto no implicaría, en realidad, ni más ni menos que un cambio de naturaleza individual, es decir que este hombre debería cesar de ser él mismo para volverse otro hombre, lo cual es una imposibilidad manifiesta; lo que un ser es poten-

cialmente desde su nacimiento, lo será durante su existencia individual toda entera. La cuestión de saber por cuál motivo un ser es lo que es y no otro ser, es por lo demás de las que no hay que plantearse; la verdad es que cada uno, según su naturaleza propia, es un elemento necesario de la armonía total universal. Sólo que es muy cierto que consideraciones de este género son completamente extrañas a los que viven en sociedades cuya constitución carece de principio y no descansa sobre ninguna jerarquía, como las sociedades occidentales modernas, en las que todo hombre puede cumplir casi indiferentemente las funciones más diversas, comprendidas aquellas para las que está menos adaptado, y en las que, además, la riqueza material ocupa casi exclusivamente el lugar de toda superioridad efectiva.

De lo que hemos dicho sobre el significado del *dharma* resulta que la jerarquía social debe reproducir analógicamente, según sus condiciones propias, la constitución del “Hombre universal”; entendemos por esto que hay correspondencia entre el orden cósmico y el orden humano, y que esta correspondencia, que se encuentra naturalmente en la organización del individuo, ya se le considere en su integridad o simplemente en su parte corporal, debe ser realizada igualmente, bajo el modo que le conviene de manera especial, en la organización de la sociedad. La concepción del “cuerpo social” con órganos y funciones comparables a las de un ser vivo, es familiar a los sociólogos modernos; pero éstos han ido mucho más lejos en este sentido, olvidando que correspondencia y analogía no quieren decir asimilación e identidad, y que la comparación legítima entre los dos casos debe dejar subsistir una diversidad necesaria en las modalidades de aplicación respectivas; además, ignorando las razones profundas de la analogía, no han podido nunca sacar una conclusión valedera en cuanto al establecimiento de una verdadera jerarquía. Hechas estas reservas, es evidente que las expresiones que podrían hacer creer en una asimilación deberán ser tomadas en un sentido puramente simbólico, como lo son también las de-

signaciones tomadas de las diversas partes del individuo humano cuando se las aplica analógicamente al “Hombre universal”. Estas observaciones bastan para comprender sin dificultad la descripción simbólica del origen de las castas, tal como se encuentra en numerosos textos, y desde luego en el *Purusha-sūkta* del *Rig-Vêda*: De *Purusha*, el Brahmán (*Brâhmana*) fue la boca, el Chatria (*Kshatriya*) los brazos, el Vaisya (*Vaishya*) las caderas; el Sudra (*Shûdra*) nació bajo sus pies”¹. Se encuentra aquí la enumeración de las cuatro castas cuya distinción es el fundamento del orden social, y que son susceptibles de subdivisiones secundarias más o menos numerosas: los Brahmanes representan esencialmente la autoridad espiritual e intelectual; los Chatrias, el poder administrativo, que comprende a la vez las atribuciones judiciales y militares, y en el que la función regia es el grado más alto; los Vaisyas, el conjunto de las diversas funciones económicas en el sentido más amplio de esta palabra, incluyendo las funciones agrícolas, industriales, comerciales y financieras; en cuanto a los Sudras, realizan todos los trabajos necesarios para asegurar la subsistencia puramente material de la colectividad. Importa agregar que los Brahmanes no son en manera alguna “sacerdotes” en el sentido occidental y religioso de esta palabra: sin duda, sus funciones comprenden la realización de los ritos de diferentes órdenes, porque deben poseer los conocimientos necesarios para dar a estos ritos toda su eficacia; pero comprenden también y ante todo, la conservación y la transmisión regular de la doctrina tradicional; por añadidura, en la mayoría de los pueblos antiguos, la función de enseñanza, figurada por la boca en el simbolismo precedente, era vista igualmente como la función sacerdotal por excelencia, por el hecho mismo de que toda la civilización descansaba sobre un principio doctrinal. Por la misma razón, las desviaciones de la doctrina aparecen generalmente como ligadas a una subversión de la jerarquía social, como es de notar particularmente en el caso de tentativas hechas en diversas oca-

¹ *Rig-Vêda*, X, 90.

siones por los Chatrias para deshacerse de la supremacía de los Brahmanes, supremacía cuya razón de ser aparece claramente por todo lo que hemos dicho sobre la verdadera naturaleza de la civilización hindú. Por otra parte, para completar las consideraciones que acabamos de exponer someramente, habría oportunidad de señalar las huellas que estas concepciones tradicionales y primordiales han dejado en las antiguas instituciones de Europa, principalmente en lo que se refiere a la investidura del “derecho divino” conferida a los reyes, cuyo papel era visto en su origen, así como lo indica la misma raíz de la palabra “*rex*”, como esencialmente regulador del orden social; pero sólo podemos anotar estas cosas de paso, sin insistir en ellas tanto como sería conveniente quizá para hacer resaltar su interés.

La participación en la tradición no es plenamente efectiva sino para los miembros de las tres primeras castas; es lo que expresan las diversas designaciones que les son reservadas exclusivamente, como las de *ârya*, que ya mencionamos, y de *dwija* o “dos veces nacido”; la concepción del “segundo nacimiento”, entendida en un sentido puramente espiritual, es de aquellas que son comunes a todas las doctrinas tradicionales, y el Cristianismo presenta, en el rito del bautismo, el equivalente en modo religioso. Para los Sudras, su participación es sobre todo indirecta y como virtual, porque generalmente resulta de sus relaciones con las castas superiores; por lo demás, volviendo a la analogía del “cuerpo social”, su papel no constituye propiamente una función vital, sino una actividad mecánica en cierto modo, y por ello se les representa como nacidos, no de una parte del cuerpo de *Purusha*, o del “Hombre universal”; sino de la tierra que está bajo sus pies, y que es el elemento en el cual se elabora el alimento corporal. A propósito de esta misma representación, debemos hacer notar también que la distinción de las castas es aplicada a veces, por transposición analógica, no sólo al conjunto de los seres humanos, sino al de todos los seres animados e inanimados que comprende la naturaleza entera, de igual modo

que está dicho que estos seres nacieron todos de *Purusha*²; por ello el Brahmán está considerado como el tipo de los seres inmutables, es decir superiores al cambio, y el Chatría como el de los seres móviles o sometidos al cambio, porque sus funciones se refieren respectivamente al orden de la contemplación y al de la acción. Ello nos revela cuáles son las cuestiones de principio implicadas en todo esto, y cuyo alcance supera en mucho los límites del dominio social, en el cual su aplicación ha sido considerada aquí más particularmente; expuesta así lo que es esta aplicación en la organización tradicional de la civilización hindú, no nos detendremos más en el estudio de las instituciones sociales, porque no es el objeto principal de la presente exposición.

² *Mánava-Dharma-Shâstra* (Ley de Manú), 1º adhyâya, shloka 31; *Vishnú Purâna* (I, 6).

Capítulo VII

SHIVAISMO Y VISHNUISMO

El Principio supremo, total y universal, que las doctrinas religiosas del Occidente llaman “Dios”, ¿debe ser concebido como impersonal o como personal? Esta cuestión puede dar lugar a discusiones interminables y, por lo demás, sin objeto, porque procede de concepciones parciales e incompletas, que sería vano tratar de conciliar sin elevarse por encima del dominio especial, teológico o filosófico, que es propiamente el suyo. Desde el punto de vista metafísico, hay que decir que este Principio es a la vez impersonal y personal, según el aspecto bajo el cual se le considere; impersonal o, si se quiere, “supra-personal” en sí; personal con relación a la manifestación universal, pero, bien entendido, sin que esta “personalidad divina” presente el menor carácter antropomórfico, porque hay que guardarse de confundir “personalidad” e “individualidad”. La distinción fundamental que acabamos de formular, y por la cual las contradicciones aparentes de puntos de vista secundarios y múltiples se resuelven en la unidad de una síntesis superior, está expresada por la metafísica extremo-oriental como la distinción del “No-Ser” y del “Ser”; esta distinción tiene igual precisión en la doctrina hindú, como lo requiere la identidad esencial de la metafísica pura bajo la diversidad de formas de que puede estar revestida. El principio impersonal, por lo tanto, absolutamente universal, es designado como *Brahma*; la “personalidad divina”, que es una determinación o una especificación suya, y que implica un grado menor de universalidad, tiene por nombre más general *Ishwara*. *Brahma*, en su Infinitud, no puede ser caracterizado por ninguna atribución positiva, lo que se expresa diciendo que es *nirguna* o “más allá de toda cualificación” y

también *nirvishêsha* o “más allá de toda distinción”; por el contrario, *Ishwara* se llama *saguna* o “cualificado”, y *savis-hesha* o “concebido distintivamente”, porque puede recibir tales atribuciones, que se obtienen por una transposición análoga, en lo universal, de las diversas cualidades o propiedades de los seres de los cuales es el principio. Es evidente que se puede concebir así un número indefinido de “atributos divinos”, y que, por lo demás, se podría transponer, considerando en su principio, no importa qué cualidad que tenga una existencia positiva; cada uno de estos atributos no debe ser considerado en realidad sino como una base o un sostén para la meditación de cierto aspecto del Ser universal. Lo que hemos dicho a propósito del simbolismo permite entender de qué manera la incompreensión que da nacimiento al antropomorfismo puede tener por resultado hacer de los “atributos divinos” otros tantos “dioses”, es decir, entidades concebidas sobre el tipo de los seres individuales, y a las cuales se les atribuye una existencia propia e independiente. Es uno de los casos más evidentes de la “idolatría”, que toma el símbolo por lo que es simbolizado, y que reviste aquí la forma del “panteísmo”; pero es claro que ninguna doctrina fue jamás politeísta en sí misma y en su esencia, puesto que no podía serlo sino por efecto de una deformación profunda, que no se generaliza sino con mucha menos frecuencia de lo que se cree vulgarmente; a decir verdad, no conocemos más que un solo ejemplo cierto de la generalización de este error, el de la civilización greco-romana, y sin embargo tuvo por lo menos algunas excepciones en su “élite” intelectual. En Oriente, donde la tendencia al antropomorfismo no existe, fuera de aberraciones individuales siempre posibles, pero raras y anormales, nada parecido se produjo nunca; esto asombrará sin duda a muchos occidentales, cuyo conocimiento exclusivo de la Antigüedad clásica inclina a querer descubrir por doquiera “mitos” y “paganismo”, pero así es sin embargo. En la India, en particular, una imagen simbólica que representa uno u otro de los “atributos divinos”, y que se llama *pratîka*, no es

un “ídolo”; porque nunca ha sido tomada por otra cosa que por lo que es realmente, un sostén de meditación, un medio auxiliar de realización, pudiendo cada uno unirse de preferencia a los símbolos que están más de acuerdo con sus disposiciones personales.

Ishwara es considerado bajo tres aspectos principales, que constituyen la *Trimûrti*, o “triple manifestación” y de los cuales se derivan otros aspectos más particulares, secundarios con relación a aquellos. *Brahmâ* es *Ishwara* como principio productor de los seres manifestados; se le llama así porque se considera como el reflejo directo, en el orden de la manifestación, de *Brahma*, el Principio supremo. Hay que hacer notar, para evitar cualquier confusión, que la palabra *Brahma* es neutra, mientras que *Brahmâ* es masculino; el empleo, corriente entre los orientalistas, de la forma *Brahman*, que es común a los dos géneros, tiene el grave inconveniente de disimular esta distinción esencial, que también es marcada a veces por expresiones como *Para-Brahma* o el “Supremo *Brahma*”, y *Apara-Brahma* o el “no-supremo *Brahma*”. Los otros dos aspectos constitutivos de la *Trimûrti*, que son complementarios uno de otro, son *Vishnú*, que es *Ishwara*, como principio animador y conservador de los seres, y *Shiva*, que es *Ishwara* como principio, no destructor como se dice por lo común, sino más exactamente transformador; éstas son pues “funciones universales” y no entidades separadas y más o menos individualizadas. Cada uno, para colocarse, como lo indicamos, en el punto de vista que se adapta mejor a sus propias posibilidades, podrá naturalmente conceder la preponderancia a una u otra de estas funciones, y sobre todo, en razón de su simetría por lo menos aparente, de las dos funciones complementarias de *Vishnú* y de *Shiva*; de aquí la distinción del “Vishnuismo” y del “Shivaismo”, que no son “sectas” como lo entienden los occidentales, sino sólo vías de realización diferentes, por lo demás igualmente legítimas y ortodoxas. Sin embargo, conviene agregar que el Shivaismo, que está menos difundido que el Vishnuismo y da menos im-

portancia a los ritos exteriores, es al mismo tiempo más elevado en un sentido y conduce más directamente a la realización metafísica pura: esto se comprende sin esfuerzo, por la naturaleza misma del principio al cual da la preponderancia, porque la “transformación”, que debe ser entendida aquí en el sentido rigurosamente etimológico, es el paso “más allá de la forma”, que no aparece como una destrucción sino desde el punto de vista especial y contingente de la manifestación; es el paso de lo manifestado a lo no manifestado, en el cual se opera el retorno a la inmutabilidad eterna del Principio supremo, fuera del cual nada podría existir sino en modo ilusorio.

Cada uno de los “aspectos divinos” se considera como dotado de una potencia o energía propia, a la que se llama *shakti*, y que está representada simbólicamente por una forma femenina: la *shakti* de *Brahmâ* es *Saraswatî*, la de *Vishnú* es *Lakshmî*, la de *Shiva* es *Pârvatî*. Ya sea entre los *Shaivas* o bien entre los *Vaishnavas*, algunos se adhieren más particularmente a la consideración de las *shaktis*, y se les llama por esta razón *shâktas*. Además, cada uno de los principios de que acabamos de hablar puede ser considerado también bajo una pluralidad de aspectos más particularizados y de cada uno de ellos se derivan asimismo otros aspectos secundarios, derivación que es lo más a menudo descrita como una filiación simbólica. No podemos evidentemente desarrollar aquí todas estas concepciones, sobre todo porque nuestro objeto no es precisamente el de las doctrinas sino sólo indicar con qué actitud se las debe estudiar si se quiere llegar a comprenderlas.

Los *Shaivas* y los *Vaishnavas* tienen unos y otros, en el conjunto de escritos tradicionales que se ha designado colectivamente bajo el nombre de *smriti*, sus libros propios, *Purânas* y *Tantras*, que corresponden de modo más particular a sus tendencias respectivas. Estas tendencias se afirman en ellos principalmente en la interpretación de la doctrina de los

Avatâras o “manifestaciones divinas”; esta doctrina, que está ligada estrechamente a la concepción de los ciclos cósmicos, merecería todo un estudio especial, que no podemos hacer ahora. Agregaremos simplemente, para concluir sobre la cuestión del Shivaismo y del Vishnuismo, que cualquiera que sea la vía que cada uno escoja como la más conforme a su propia naturaleza, el objeto final al cual tiende, con tal que sea estrictamente ortodoxa, es siempre el mismo: es una realización efectiva de orden metafísico, que podrá ser más o menos inmediata, y también más o menos completa, según las condiciones particulares y la extensión de las posibilidades intelectuales de cada ser humano.

Capítulo VIII

LOS PUNTOS DE VISTA DE LA DOCTRINA

Las indicaciones que preceden permiten comprender la coexistencia, en la unidad esencial de una misma doctrina tradicional, de una multiplicidad de puntos de vista que no afecta en nada a esta unidad. Por lo demás, en todas las cosas cada uno aporta evidentemente en su comprensión un tipo de perspectiva que le es propio, y, por lo tanto, se podría decir que hay tantas maneras de comprender más o menos diferentes, como hay individuos; pero esto no es verdad sino en el punto de partida, porque, desde el momento en que se eleva uno por encima del dominio individual, todas estas diferencias, que no provocan ninguna incompatibilidad, desaparecen necesariamente. Además de la diferencia que es inherente a la naturaleza particular de los diversos seres humanos, cada uno puede también, por otra parte, colocarse en varios puntos de vista para estudiar la doctrina bajo tal o cual aspecto más o menos claramente definido, y que podrá serlo tanto más nítidamente cuanto más particularizado sea, es decir más alejado, en el orden descendente de las aplicaciones, de la universalidad *principal**. La totalidad de los puntos de vista posibles y legítimos está siempre contenida, en principio y sintéticamente, en la doctrina misma, y lo que hemos dicho sobre la pluralidad de los sentidos que ofrece un texto tradicional basta para demostrar de qué manera puede encontrarse en el mismo; no habrá pues más que desarrollar siempre rigurosamente, según estos diversos puntos de vista, la interpretación de la doctrina fundamental. Esto es, exactamente, lo que acontece en la In-

* Nota del traductor: Se ha traducido como *principal* el termino francés *principielle*, aludiendo a los principios universales, a diferencia de *principal* (*principal*, también en francés).

día, y es lo que expresa la palabra sánscrita *darshana*, que no significa propiamente más que “vista” o “punto de vista”, porque la raíz verbal *drish*, de la que se deriva, tiene como sentido principal el de “ver”. Luego los *darshanas* son los puntos de vista de la doctrina, y no son, como se lo imaginan la mayoría de los orientalistas, “sistemas filosóficos” que se hacen competencia y se oponen unos a otros; en toda la medida en que estos “puntos de vista” son estrictamente ortodoxos, no podrían naturalmente entrar en conflicto o en contradicción. Hemos demostrado que toda concepción sistemática, fruto del individualismo intelectual caro a los occidentales modernos, es la negación de la metafísica, que constituye la esencia misma de la doctrina; hemos dicho también cuál es la distinción profunda entre el pensamiento metafísico y el pensamiento filosófico, porque esta doctrina no es más que un modo especial, propio del Occidente, y que no podría aplicarse admisiblemente al conocimiento de una doctrina tradicional que se ha mantenido en su pureza y en su integridad. No hay pues “filosofía hindú”, como tampoco “filosofía china”, por poco que se quiera conservar a la palabra “filosofía” un significado un poco preciso, significado que se encuentra determinado por la línea de pensamiento que procede de los griegos: y por lo demás, si se considera sobre todo lo que se ha vuelto la filosofía en los tiempos modernos, hay que confesar que la ausencia de este modo de pensamiento en una civilización no tiene nada de particularmente lamentable. Pero los orientalistas no quieren ver en los *darshanas* más que filosofía y sistemas, a los cuales pretenden imponer las etiquetas occidentales: todo esto porque son incapaces de salir de los cuadros “clásicos”, y porque ignoran enteramente las diferencias más características de la mentalidad oriental y de la mentalidad occidental. Su actitud, en el aspecto de que se trata, es del todo comparable a la de un hombre que, no conociendo nada de la civilización europea actual, y habiendo tenido por azar en las manos los programas de enseñanza de una Universidad, sacará de ello la singular conclusión de que

los sabios de Europa están divididos en varias escuelas rivales, en la que cada una tiene su sistema filosófico particular, siendo las principales las de los matemáticos, de los físicos, de los químicos, de los biólogos, de los lógicos y de los psicólogos; este error sería sin duda muy ridículo, pero no lo sería más sin embargo que la concepción corriente de los orientalistas, y éstos no deberían tener ni siquiera la excusa de la ignorancia, o más bien es su misma ignorancia la que es inexcusable. Por inverosímil que esto parezca, es muy cierto que las cuestiones de principio, que ellos parecen hacer a un lado por prejuicio, no se han presentado nunca a su espíritu, demasiado estrechamente especializado para poder comprenderlas y apreciar su alcance; éste es un caso extraño de “miopía intelectual” en último grado, y se puede estar seguro de que, con semejantes disposiciones, no llegarán nunca a penetrar el sentido verdadero del menor fragmento de cualquiera de estas doctrinas orientales, que se han impuesto la misión de interpretar a su manera, de conformidad con sus puntos de vista del todo occidentales.

Volviendo a la verdadera comprensión de las cosas, los puntos de vista bajo los cuales puede ser considerada la doctrina son evidentemente susceptibles de ser multiplicados más o menos; pero, por otra parte, no todos son igualmente irreductibles, y los hay que en cierto modo son más fundamentales, y a los cuales se pueden subordinar los otros. Siempre se podrán pues agrupar los puntos de vista secundarios en torno de los puntos de vista principales, y son entonces estos últimos los únicos que se limitará uno a considerar separadamente, como otras tantas ramas de estudio de la doctrina, no dando motivo los otros más que a simples subdivisiones, que ni siquiera es necesario precisar en la mayoría de los casos. Las grandes divisiones, y las ramas principales, son propiamente los *darshanas*, en el sentido que esta palabra ha tomado habitualmente, y, según la clasificación admitida generalmente en la India, se distinguen seis, que hay que tener

cuidado de no confundir, porque su nombre es el mismo, con lo que se llama los seis *Vêdângas*.

La palabra *vêdânga* significa literalmente “miembro del *Vêda*”; esta designación se aplica a ciertas ciencias auxiliares del *Vêda*, porque se las compara a los miembros corporales por medio de los cuales un ser obra exteriormente; los tratados fundamentales que se relacionan con estas ciencias, y cuya enumeración vamos a dar, forman parte de la *smriti*, y, en razón de su relación directa con el *Vêda*, ocupan el primer lugar. La *Shikshâ* es la ciencia de la articulación correcta, de la pronunciación exacta, que implica, con las leyes de la eufonía, que son más importantes y están más desarrolladas en sánscrito que en ninguna otra lengua, el conocimiento del valor simbólico de las letras; en las lenguas tradicionales, en efecto, el uso de la escritura fonética no es de ningún modo excluyente de la conservación de un significado ideográfico, del cual el hebreo y el árabe ofrecen igualmente el ejemplo. *Chhandas* es la ciencia de la prosodia, que determina la aplicación de los diferentes metros en correspondencia con las modalidades vibratorias del orden cósmico que deben expresar, y que así hace de ellos algo más que formas “poéticas” en el sentido simplemente literario de esta palabra; por lo demás, el conocimiento profundo del ritmo y de sus relaciones cósmicas, de donde se deriva su empleo para ciertos medios preparatorios de la realización metafísica, es común a todas las civilizaciones orientales, pero, en cambio, totalmente extraño a los occidentales. El *vyâkarana* es la gramática, pero que, en lugar de presentarse como un simple conjunto de reglas que parecen más o menos arbitrarias porque se ignoran sus razones, como acontece por lo común en las lenguas occidentales, se basa por el contrario en concepciones y clasificaciones que siempre están en estrecha relación con el significado lógico del lenguaje. El *nirukta* es la explicación de los términos importantes o difíciles que se encuentran en los textos védicos; esta explicación no descansa sólo en la etimología, sino también, lo más a menudo, en el valor simbólico de las letras y de

las sílabas que entran en la composición de las palabras; de ahí provienen innumerables errores de los orientistas, que no pueden comprender, ni siquiera concebir este último modo de explicación, absolutamente propio de las lenguas tradicionales, y muy análogo al que se encuentra en la *Qabbalah* hebrea, y que, consecuentemente, no quieren y no pueden ver más que etimologías caprichosas, o hasta vulgares “juegos de palabras”, en lo que, naturalmente, es muy otra cosa en realidad. El *jyotisha* es la astronomía o, más exactamente, es a la vez la astronomía y la astrología, que nunca están separadas en la India, como no lo fueron en ningún pueblo antiguo, inclusive entre los griegos, que se servían indistintamente de estas dos palabras para designar una sola y misma cosa; la distinción de la astronomía y la astrología es moderna, y hay que agregar que la verdadera astrología tradicional, tal y como se ha conservado en Oriente, no tiene casi nada en común con las especulaciones “adivinatorias” que algunos tratan de constituir bajo el mismo nombre en la Europa contemporánea. En fin, el *kalpa*, palabra que por lo demás tiene otros muchos sentidos, es aquí el conjunto de las prescripciones que se relacionan con la realización de los ritos, y cuyo conocimiento es indispensable para que éstos tengan plena eficacia; en los *sûtras* que las expresan, estas prescripciones están condensadas en fórmulas de apariencia muy parecida a la de las fórmulas algebraicas, por medio de una notación simbólica particular.

Además de los *Vêdângas*, hay que mencionar también los *Upavêdas*, palabra que designa los conocimientos de orden inferior, pero que descansan sin embargo sobre una base estrictamente tradicional; el orden a que se refieren estos conocimientos es el de las aplicaciones prácticas. Hay cuatro *Upavêdas*, qué están vinculados a los cuatro *Vêdas* porque en ellos se encuentran sus principios respectivos: *Ayur-Vêda*, es la medicina, unida al *Rig-Vêda*; *Dhanur-Vêda*, la ciencia militar, unida al *Yajur-Vêda*; *Gândharva-Vêda*, la música unida al *Sâma-Vêda*; *Stâpatya-Vêda*, la mecánica y la arquitectura,

unidas al *Atharva-Vêda*. Éstas son, según las concepciones occidentales, artes más bien que ciencias propiamente dichas; pero el principio tradicional que se les da aquí les confiere un carácter algo diferente. Naturalmente, estas enumeraciones de los *Vêdângas* y de los *Upavêdas*, no excluyen de ningún modo a las otras ciencias, que no están comprendidas en ellos pero de las cuales algunas por lo menos fueron igualmente cultivadas en la India desde los tiempos antiguos; se sabe que las matemáticas principalmente, que comprenden, bajo el nombre general de *ganita*, *pâtî-ganita* o *vyakta-ganita*, la aritmética, *bija-ganita*, el álgebra, y *rêkhâ-ganita* la geometría, recibieron, sobre todo en las dos primeras de sus tres ramas, un desarrollo notable, del cual debía beneficiarse más tarde Europa por intermedio de los árabes.

Habiendo así dado una idea sucinta del conjunto de los conocimientos tradicionales de la India, que constituyen todos además como aspectos secundarios de la doctrina, volvamos ahora a los *darshanas*, a los que se debe considerar como formando parte integrante de este mismo conjunto, sin lo cual nunca se comprendería nada. En efecto, no hay que olvidar que, en la India lo mismo que en China, una de las injurias más graves que se puede hacer a un pensador es la de elogiar la novedad y la originalidad de sus concepciones, carácter que, en civilizaciones esencialmente tradicionales, bastaría para quitarles cualquier alcance efectivo. Sin duda, se han podido formar, entre los que se han consagrado especialmente al estudio de uno u otro de los *darshanas*, escuelas que se distinguen entre sí por algunas interpretaciones particulares, pero estas divergencias jamás han ido muy lejos sin salir de los límites de la ortodoxia; como no se ocupan a menudo sino de puntos secundarios, son más aparentes que reales en el fondo, y son más bien diferencias de expresión, por lo demás útiles para adaptarse a comprensiones diversas. Además, es evidente que un “punto de vista” nunca ha sido la propiedad exclusiva de una escuela cualquiera, por más que, si se contenta considerándolo superficialmente en lugar de

tratar de percibir su esencia, puede parecer algunas veces que se identifica con la concepción de la escuela que principalmente la ha desarrollado; la confusión sobre este punto es también de las que son naturales a los occidentales, acostumbrados a referir a individualidades, como verdaderas “invencciones”, todas las concepciones que les son familiares: éste es uno de los postulados por lo menos implícitos de su “método histórico”, y, en nuestros días, el mismo punto de vista religioso no se escapa a las consecuencias de esta actitud de espíritu especial, que despliega con respecto a él todos los recursos de esta exégesis antitradicional a la cual hemos hecho ya alusión.

Los seis *darshanas* son el *Nyâya* y el *Vaishêsika*, el *Sânkhya* y el Yoga, la *Mimânsâ* y el Vedanta; se enumeran habitualmente en este orden y por parejas, a fin de marcar sus afinidades; en cuanto a querer asignar un orden de sucesión cronológico a su desarrollo, es una cuestión vana y sin interés real, por las razones que ya hemos expuesto, en cuanto se trata de puntos de vista que, desde el origen, estaban implícitamente contenidos en perfecta simultaneidad en la doctrina primordial. Puede decirse, para caracterizarlos someramente, que los dos primeros de estos puntos de vista son analíticos, mientras que los otros cuatro son sintéticos; por otra parte, los dos últimos se distinguen de los demás en que son, de manera directa e inmediata, interpretaciones del mismo *Vêda*, y el resto se deriva de él más lejanamente; de modo que las opiniones heterodoxas, incluso parcialmente, no tienen ningún alcance, mientras que han podido tenerlo en algunas de las escuelas consagradas al estudio de los cuatro primeros *dars-hanas*. Como definiciones demasiado breves serían por fuerza incompletas, poco inteligibles, y por consiguiente, poco útiles, hemos creído preferible reservar un capítulo particular a las indicaciones generales que se refieran a cada *darshana*, tanto más cuanto que el asunto es muy importante, dado el fin que nos proponemos aquí, para que merezca ser tratado con alguna extensión.

Capítulo IX

EL NYÂYA

La palabra *Nyâya* tiene por sentido propio el de “lógica”, y también el de “método”; decir, como lo hacen algunos, que comenzó por designar una escuela, y que enseguida se volvió sinónimo de lógica, es invertir todo orden natural, porque, por poco que se admita que una escuela debe caracterizarse por un nombre que tenga un significado previo, es exactamente lo contrario lo que se habría producido, si un *darshana* pudiera ser monopolizado por una escuela cualquiera. En efecto, se trata y siempre se ha tratado de lógica en lo que se refiere al *darshana* en cuestión, cuyo desarrollo se atribuye a Gotama, pero sin que este nombre, que fue común a numerosos personajes y hasta a familias de la India antigua, y que, por lo demás, no está acompañado aquí de ninguna indicación biográfica, por vaga que sea, se pueda referir a una individualidad precisa. Se produce aquí lo que en Oriente se ha producido siempre en semejante caso: las individualidades no cuentan con respecto a la doctrina; es perfectamente posible que haya habido en una época lejana e indeterminada un hombre llamado Gotama, que se consagró al estudio y a la enseñanza de esta rama del conocimiento que constituye la lógica; pero este hecho muy verosímil carece de interés en sí mismo, y el nombre de este individuo se ha conservado con un valor del todo simbólico, para designar en cierto modo al “agregado intelectual” formado por todos los que, durante un período cuya duración no es menos indeterminada que el origen, se entregaron al mismo estudio. Este género de “entidad colectiva” del cual tuvimos ya un ejemplo en *Iyâsa*, no es una escuela, por lo menos en el sentido ordinario de esta palabra, sino más bien una verdadera función intelectual; y se podría decir otro

tanto a propósito de los nombres propios que se presentan como ligados de la misma manera a cada uno de los otros *darshanas*; hechas de una vez por todas estas observaciones, nos dispensarán de volvernos a ocupar de este asunto.

Decíamos que el *Nyâya* es esencialmente la lógica; pero debemos agregar que este término tiene aquí una acepción menos restringida que entre los occidentales, y ello porque lo que designa, en lugar de ser concebido como una parte de la filosofía, lo es como un punto de vista de la doctrina total. Como se escapa a la estrecha especialización que es inevitable para la lógica considerada en modo filosófico, y como por lo demás no tiene que integrarse a un sistema, la lógica hindú, debido a ello, tiene un alcance mucho más grande; y para comprenderla, basta recordar aquí lo que decíamos a propósito de los caracteres de la metafísica: lo que constituye el objeto propio de una especulación, no son precisamente las cosas mismas que estudia, sino el punto de vista bajo el cual estudia las cosas. La lógica, dijimos también antes, atañe a las condiciones del entendimiento humano; lo que puede ser considerado lógicamente es, pues, todo lo que es objeto del entendimiento humano, en tanto que se le considera efectivamente bajo este concepto. Por consecuencia, la lógica comprende en su punto de vista las cosas consideradas como “objetos de prueba”, es decir, de conocimiento razonado o discursivo: éste es, en el *Nyâya*, el sentido del término *padârtha* y, a pesar de ciertas diferencias, es también en la antigua lógica occidental el verdadero significado de las “categorías” o “predicamentos”. Si las divisiones y clasificaciones establecidas por la lógica tienen al mismo tiempo un valor ontológico real, es que hay necesariamente correspondencia entre los dos puntos de vista, desde que no se establece, como lo hace la filosofía moderna, una oposición radical y artificial entre el sujeto y el objeto. Por lo demás el punto de vista lógico es analítico, porque es individual y racional; sólo a título de simple aplicación al orden individual, los principios lógicos, inclusive los

más generales, son derivados de los principios metafísicos o universales.

El *Nyāya* distingue dieciséis *padârthas*, de los cuales el primero se llama *pramâna*, palabra que tiene el sentido habitual de “prueba”, y que también se traduce a menudo por “evidencia”; pero esta última traducción es impropia en muchos casos, y tiene, además, el inconveniente de hacer pensar en la concepción de la evidencia cartesiana, que no tiene valor realmente si no es en el dominio matemático. Para fijar el verdadero significado de la palabra *pramâna*, hay que observar que su primer sentido es el de “medida”; lo que designa aquí son los medios legítimos de conocimiento en el orden racional, medios de los cuales cada uno sólo es aplicable en cierta medida y bajo ciertas condiciones, o, en otros términos, en el interior de cierto dominio particular cuya extensión define su alcance propio; y la enumeración de estos medios de conocimiento o de prueba suministra las subdivisiones del primer *padârtha*. El segundo es *pramêya* o “lo que hay que probar”, es decir, lo susceptible de ser conocido por uno u otro de los medios de que se acaba de hablar; comprende, como subdivisiones, una clasificación de todas las cosas que puede alcanzar el entendimiento humano en su condición individual. Los otros *padârthas* son menos importantes y se refieren sobre todo a las diversas modalidades del razonamiento o de la demostración; no trataremos de dar aquí la enumeración completa, sino que nos contentaremos con señalar especialmente el que está constituido por los miembros de un argumento regular.

El argumento de que se trata, que se llama *nyāya* en una acepción secundaria y restringida de este término, y que es en suma el tipo de la demostración metódica, comprende, bajo su forma enteramente desarrollada, cinco *avayavas*, miembros o partes constitutivas: *pratijnâ*, la proposición o la aserción que se trata de probar; *hêtu*, la razón justificativa de esta aserción; *udâharana*, el ejemplo que viene en apoyo de esta

razón, y que le sirve de ilustración en cierto modo, recordando un caso ordinariamente conocido; la aplicación al caso especial que está en cuestión, el de la proposición enunciada al principio; en fin, el resultado o la conclusión, que es la afirmación definitiva de esta misma proposición como demostrada. Tal es la forma completa del argumento demostrativo, pero se le dan a veces también formas simplificadas y abreviadas, conteniendo solamente, ya sea los tres primeros miembros, o ya los tres últimos; bajo esta última forma en particular, presenta un parecido muy claro con el silogismo tal y como Aristóteles estableció su teoría. Por lo demás, se encuentra aquí el equivalente del término mayor y del término menor, designados respectivamente por los nombres de *vyâpaka*, o continente y *vyâpaya* o contenido, que se refieren al mismo punto de vista de la extensión lógica; en cuanto al término medio, su papel está cumplido por la razón, *hêtu*, que se llama también *linga* o signo que permite reconocer la *vyâpti*, es decir, la unión invariable que existe entre el continente y el contenido. Sin embargo, estas analogías incontables, que hacen pensar, como una hipótesis por lo menos verosímil, que Aristóteles pudo tener algún conocimiento del *Nyâya* no deben hacer olvidar que, como lo indicamos ya, subsisten diferencias esenciales entre los dos puntos de vista: en tanto que el silogismo griego no descansa, en suma, sino sobre los conceptos o sobre las nociones de las cosas, el argumento hindú descansa más directamente sobre las cosas mismas.

Esta última observación requiere algunas explicaciones; y, desde luego, es evidente que le concierne, no la forma exterior del razonamiento, que puede ser casi idéntico en los dos casos, sino el fondo mismo de lo que en él está implicado. Hemos dicho que la separación y la oposición del sujeto y del objeto son especiales de la filosofía moderna; pero, entre los griegos, la distinción entre las cosas y su noción iba ya un poco más lejos, en el sentido de que la lógica consideraba exclusivamente las relaciones entre las nociones, como si las

cosas no nos fuesen conocidas sino a través de éstas. Sin duda, el conocimiento racional es un conocimiento indirecto, y por esto es susceptible de error; pero, no obstante, si no alcanzase a las cosas mismas en cierta medida, sería enteramente ilusorio y no sería verdaderamente un conocimiento en ningún grado; si, pues, bajo el modo racional, se puede decir que conocemos un objeto por intermedio de su noción, es que esta noción es también alguna cosa del objeto, que participa de su naturaleza expresándola con relación a nosotros. Por esto, la lógica hindú considera, no sólo la manera como concebimos las cosas, sino las cosas en tanto que son concebidas por nosotros, siendo nuestra concepción verdaderamente inseparable de su objeto, sin lo cual no sería nada real; y, a este respecto, la definición escolástica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, en todos los grados del conocimiento, es, en Occidente, lo que más se aproxima a la posición de las doctrinas tradicionales del Oriente, porque es lo que hay de más conforme con los datos de la metafísica pura. Por lo demás, la doctrina escolástica, continuando la de Aristóteles en sus grandes líneas, la corrigió y completó en muchos puntos; es lástima que no haya llegado a librarse por completo de las limitaciones que eran la herencia de la mentalidad helénica, y que tampoco haya penetrado las consecuencias profundas del principio, planteado ya por Aristóteles, de la identificación por el conocimiento. Es precisamente en virtud de este principio que, en cuanto el sujeto conoce un objeto, por parcial y hasta superficial que sea tal conocimiento, algo del objeto está en el sujeto y se vuelve parte de su ser; cualquiera que sea el aspecto bajo el cual consideremos las cosas, son siempre las cosas mismas las que alcanzamos, al menos bajo cierto aspecto, que forma en todo caso uno de sus atributos, es decir, uno de los elementos constitutivos de su esencia. Admitamos, si así se quiere, que esto sea “realismo”; la verdad es que las cosas son así, y no importa la palabra; pero, en todo rigor, los puntos de vista especiales del “realismo” y del “idealismo”, con la oposición sistemática que denota su correlación, no se

aplican aquí, donde estamos más allá del domino limitado del pensamiento filosófico.

Por lo demás, no hay que perder de vista que el acto del conocimiento presenta dos vertientes inseparables: si es identificación del sujeto al objeto, es también, y por esto mismo, asimilación del objeto por el sujeto; llegando a las cosas en su esencia, las “realizamos”, en toda la fuerza de esta palabra, como estados o modalidades de nuestro ser propio; y si la idea, según la medida en que es verdadera y adecuada, participa de la naturaleza, de la cosa, es que, inversamente, la cosa misma participa también de la naturaleza de la idea. En el fondo, no hay dos mundos separados y radicalmente heterogéneos, tal y como los supone la filosofía moderna calificándolos de “subjetivo” y “objetivo” o superpuestos a la manera del “mundo inteligible” y del “mundo sensible” de Platón; sino que, como dicen los árabes, “la existencia es única”, y todo lo que contiene no es más que la manifestación bajo modos múltiples, de un solo y mismo principio, que es el Ser universal.

Capítulo X

EL VAISHÊSIKA

El nombre de *Vaishêrika* es derivado de la palabra *vishêsha*; que significa “carácter distintivo” y, por lo tanto, cosa individual”; este *darshana* está, pues, constituido por el conocimiento de las cosas individuales como tales, consideradas en modo distintivo, en su existencia contingente. En tanto que el *Nyâya* considera estas cosas en su relación con el entendimiento humano, el *Vaishêrika* las considera más directamente en lo que son en sí mismas; se ve inmediatamente la diferencia de estos dos puntos de vista, pero también su relación, puesto que lo que las cosas son en el conocimiento es, en el fondo, idéntico a lo que son en sí mismas; pero, por lo demás, la diferencia de los dos puntos de vista no desaparece sino cuando son superados uno y otro, de manera que su distinción tiene que ser mantenida siempre en los límites del dominio al cual se aplican propiamente. Este dominio es evidentemente el de la naturaleza manifestada, fuera del cual el mismo punto de vista individual, del cual estos dos *darshan*as representan las modalidades, no tiene ya ningún sentido posible; pero la manifestación universal puede ser considerada de dos maneras diferentes: ya sea sintéticamente, a partir de los principios de donde procede y que la determinan en todos sus modos, y es lo que hace el *Sânkhya*, como lo veremos más adelante; ya sea analíticamente, en la distinción de sus elementos constitutivos múltiples, y es lo que hace el *Vaishêrika*. Este último punto de vista puede también limitarse a la consideración especial de uno de los modos de la manifestación universal, tal como aquel que constituye el conjunto del mundo sensible; y, en efecto, está obligado a limitarse a él casi exclusivamente, porque las condiciones de los

otros modos escapan necesariamente a las facultades individuales del ser humano; no se puede llegar a ellas sino por arriba, en cierto modo, es decir, por lo que, en el hombre, supera las limitaciones y las relatividades inherentes al individuo. Esto surge manifiestamente del punto de vista distintivo y analítico que vamos a caracterizar ahora, pero no se puede comprender del todo un punto de vista especial sino a condición de superarlo, puesto que este punto de vista se presenta, no como independiente y teniendo toda su razón de ser en sí mismo, sino como ligado a ciertos principios de los que se deriva, como una aplicación en un orden contingente, a algo que es de orden distinto y superior.

Hemos visto que esta vinculación a los principios, que asegura la unidad esencial de la doctrina en todas sus ramas, es un carácter común a todo el conjunto de conocimientos tradicionales de la India; marca la diferencia profunda que existe entre el *Vaishêśika* y el punto de vista científico tal como lo entienden los occidentales, punto de vista del cual el *Vaishêśika* es, no obstante, en su conjunto, lo que hay en él de menos alejado. En realidad, el *Vaishêśika* está notablemente más cerca del punto de vista que constituía entre los griegos la “filosofía física”; siendo analítico, lo es menos que la ciencia moderna, y, por esto mismo, no está sometido a la estrecha especialización que impulsa a esta última a perderse en el detalle indefinido de los hechos experimentales. Se trata aquí de algo que es, en el fondo, más racional y también, en cierta medida, más intelectual en el sentido estricto de la palabra: más racional, porque aun cuando manteniéndose en el dominio individual, está despojado de todo empirismo; más intelectual, porque no pierde de vista nunca que el orden individual todo entero está ligado a los principios universales, de los cuales extrae toda la realidad de que es susceptible. Hemos dicho que, por “física”, los antiguos entendían la ciencia de la naturaleza en toda su generalidad; esta palabra pues convendría bien aquí, pero hay que tener en cuenta, por otra parte, la restricción que ha sufrido su acepción entre los mo-

dermos, y que es muy característica del cambio de punto de vista al cual corresponde. Por ello, si hay que aplicar una designación occidental a un punto de vista hindú, preferimos para el *Vaishēśika* la de “cosmología”; y, por lo demás, la “cosmología” de la Edad Media, que se presenta nítidamente como una aplicación de la metafísica a las contingencias del orden sensible, está más cerca también de lo que lo estaba la “filosofía física” de los griegos, que casi siempre toma sus principios en el orden contingente, o como mucho en el interior de los límites del punto de vista inmediatamente superior, y aun particular, al cual se refiere el *Sāṅkhya*.

A pesar de esto, el objeto mismo del *Vaishēśika* ha podido determinar, en una parte de los que se han consagrado especialmente a su estudio, cierta tendencia más bien “naturalista” pero que, siendo generalmente extraña al espíritu oriental, no ha podido nunca adquirir en la India el desarrollo que tuvo en Grecia entre los “filósofos físicos”; por lo menos algunas escuelas pertenecientes a las formas más degeneradas del Budismo, debían por sí solas llevarlas hasta las consecuencias en que terminó lógicamente, y esto sólo fue posible porque estaban abiertamente fuera de la unidad tradicional hindú. No es menos cierto que esta tendencia, que se afirma en la concepción atomista, existía ya en la exposición habitual del *Vaishēśika*, puesto que el origen del atomismo, a pesar de lo que tiene de heterodoxo, es atribuido a Kanāda, al mismo tiempo que el desarrollo mismo del *Vaishēśika*, del cual sin embargo no es necesariamente solidario. El nombre de Kanāda parece contener una alusión a esta concepción y, si se aplicó primitivamente a un individuo, no pudo ser más que un simple sobrenombre; el hecho de ser el único que se ha conservado muestra también la poca importancia que conceden los hindúes a las individualidades. En todo caso, en lo que actualmente designa este nombre, se puede ver algo que, en razón de la desviación que expresa, se parece más a las “escuelas” de la antigüedad occidental que lo que encontramos de análogo con respecto a los otros *darśhanas*.

Como el *Nyâya*, el *Vaishêsika* distingue cierto número de *padârthas*, pero, naturalmente, determinándolos desde un punto de vista distinto; estos *padârthas* no coinciden pues con los del *Nyâya*, y pueden hasta entrar todos en las subdivisiones del segundo de éstos, *pramêya*, o “lo que es objeto de prueba”. El *Vaishêsika* considera seis *padârthas*, de los cuales, el primero se llama *dravya*; se traduce ordinariamente esta palabra por “sustancia”, y se puede hacerlo en efecto, a condición de entender este término, no en el sentido metafísico o universal, sino exclusivamente en el sentido relativo en el que designa la función del sujeto lógico, y que es el que tiene igualmente en la concepción de las categorías de Aristóteles. El segundo *padârtha* es la cualidad, que es llamada *guna*, palabra que volveremos a encontrar a propósito del *Sâmkhya*, pero aplicada de otro modo; aquí, las cualidades de que se trata son los atributos de los seres manifestados, lo que la escolástica llama “accidentes” considerándolos con relación a la sustancia o al sujeto de los cuales es el soporte, en el orden de la manifestación en modo individual. Si se transpusiesen estas mismas cualidades más allá de este modo especial para considerarlas en el principio mismo de su manifestación, se debería considerarlas como constitutivas de la esencia, en el sentido en que este término designa un principio correlativo y complementario de la sustancia, ya sea en el orden universal, o también, relativamente y por correspondencia analógica, en el orden individual; pero la esencia, aun individual, en la cual los atributos residen “eminentemente” y no “formalmente”, escapa al punto de vista del *Vaishêsika*, que está del lado de la existencia entendida en su sentido más estricto, y por ello los atributos no son verdaderamente para él más que “accidentes”. Hemos expuesto voluntariamente estas últimas concepciones en un lenguaje que debe hacerlas más particularmente comprensibles a los que están acostumbrados a la doctrina aristotélica y escolástica; tal lenguaje es, en, este caso el menos inadecuado de los que el Occidente pone a nuestra disposición. La substancia, en los dos sentidos

de que es susceptible esta palabra, es la raíz de la manifestación, pero no está manifestada en sí misma, no lo está sino en y por sus atributos, que son sus modalidades, y que, inversamente, no tienen existencia real, según este orden contingente de la manifestación, sino en la sustancia y por la sustancia; es en ésta donde subsisten las cualidades y por ella se produce la acción. El tercer *padârtha* es, en efecto, *karma*, o la acción; y la acción, cualquiera que sea su diferencia con relación a la cualidad, entra con ésta en la noción general de los atributos, porque no es otra cosa que una “manera de ser” de la sustancia; es ello lo indicado, en la constitución del lenguaje, por la expresión de la cualidad y de la acción bajo la forma común de los atributivos. Se considera que la acción consiste esencialmente en el movimiento, o más bien en el cambio, porque esta noción mucho más extendida, en la cual el movimiento no constituye más que una especie, es la que se aplica más exactamente aquí, y también a lo que presenta de análogo, la física griega. Se podría decir, por consiguiente, que la acción es para el ser un modo transitorio y momentáneo, mientras que la cualidad es un modo relativamente permanente y estable en cierto grado; pero, si se considerase la acción en la integridad de sus consecuencias temporales y también intemporales, esta misma distinción se borraría, como se podría prever observando que todos los atributos, cualesquiera que sean, proceden igualmente de un mismo principio, y esto lo mismo bajo el concepto de la sustancia que bajo el de la esencia. Podemos ser más breves sobre los tres *padârthas* que vienen enseguida y que representan, en suma, categorías de relaciones, es decir también ciertos atributos de las sustancias individuales y de los principios relativos que son las condiciones determinantes inmediatas de su manifestación. El cuarto *padârtha* es *sâmânya*, es decir, la comunidad de cualidades que, en los diversos grados de que es susceptible, constituye la superposición de los géneros; el quinto es la particularidad o la diferencia, llamada más especialmente *vishêsha*, y que es lo que pertenece en propiedad a una sustancia de-

terminada; es por lo que se diferencia de todas las otras; en fin, el sexto es *samavâya*, la agregación, es decir, la relación íntima de inherencia que une la sustancia y sus atributos, y que es ella misma un atributo de esta sustancia. El conjunto de estos seis *padârthas*, que comprenden así las sustancias y todos sus atributos, constituye *bhâva* o la existencia; en oposición correlativa está *abhâva*, o la no-existencia, de la que se hace algunas veces un séptimo *padârtha*, pero cuya concepción es puramente negativa: es propiamente la “privación” entendida en él sentido aristotélico.

Por lo que hace a las subdivisiones de estas categorías, no insistiremos más que sobre las de la primera: son las modalidades y las condiciones generales de las sustancias individuales. Se encuentran aquí, en primer lugar, los cinco *bhûtas* o elementos constitutivos de las cosas corporales, enumerados a partir del que corresponde al último grado de este modo de manifestación, es decir, según el sentido que corresponde propiamente al punto de vista analítico del *Vaishêsika*: *prithwi* o la tierra, *ap* o el agua, *têjas*, el fuego, *vâyû* o el aire, *âkâsha* o el éter; el *Sânkhya*, por el contrario, considera estos elementos en el orden inverso, que es el de su producción o de su derivación. Los cinco elementos se manifiestan respectivamente por las cinco cualidades sensibles que les corresponden y les son inherentes, y que pertenecen a las subdivisiones de la segunda categoría; son determinaciones sustanciales constitutivas de todo lo que pertenece al mundo sensible; sería gran error considerarlas como más o menos análogas a los “cuerpos simples”, por lo demás hipotéticos, de la química moderna, y también asimilarlas a los “estados físicos”, según una interpretación bastante común pero insuficiente, de las concepciones cosmológicas de los helenos. Después de los elementos, la categoría de *dravya* comprende *kâla*, el tiempo, y *dish*, el espacio; éstas son las condiciones fundamentales de la existencia corporal, y agregaremos, sin poder detenernos sobre ellas, que representan respectivamente, en este modo especial que constituye el mundo sensible, la

actividad de los dos principios que, en el orden de la manifestación universal son designadas como *Shiva* y *Vishnú*. Estas siete subdivisiones se refieren exclusivamente a la existencia corporal; pero, si se considera íntegramente a un ser individual tal como el ser humano, comprende, además de su modalidad corporal, elementos constitutivos de otro orden, y estos elementos están representados aquí por las dos últimas subdivisiones de la misma categoría, *âtmâ* y *manas*. El *manas* o, para traducir esta palabra por una de raíz idéntica, “lo mental”, es el conjunto de las facultades psíquicas de orden individual, es decir, de las que pertenecen al individuo como tal, y entre las cuales, en el hombre, la razón es el elemento característico; en cuanto a *âtmâ*, que se traduciría muy mal por “alma”, es propiamente el principio trascendente al cual se une la individualidad y que le es superior, principio al cual debe aquí ser restituido el intelecto puro, y que se distingue del *manas*, o más bien del conjunto compuesto por el *manas* y por el organismo corporal, como la personalidad, en el sentido metafísico, se distingue de la individualidad.

En la teoría de los elementos corporales es donde aparece especialmente la concepción atomista: un átomo o un *anu*, es, por lo menos potencialmente, de la naturaleza de uno u otro de los elementos, y es por la unión de átomos de estas diferentes clases, bajo la acción de una fuerza “no perceptible” o *adrishta*, como se forman todos los cuerpos. Hemos dicho ya que esta concepción es expresamente contraria al *Vêda*, que afirma en cambio la existencia de cinco elementos; no hay, pues, ninguna solidaridad real entre ésta y aquélla. Es muy fácil hacer aparecer las contradicciones que son inherentes al atomismo, cuyo error fundamental consiste en suponer elementos simples en el orden corporal, cuando todo lo que es cuerpo es necesariamente compuesto, siendo divisible siempre por el hecho mismo de que es extenso, es decir sometido a la condición espacial; no se puede encontrar algo simple o indivisible sino cuando se sale de la extensión, esto es, de esa modalidad especial de manifestación que es la exis-

tencia corporal. Si se toma la palabra “átomo” en su sentido propio, el de “indivisible”, lo que no hacen ya los físicos modernos, pero que hay que hacer aquí, se puede decir que un átomo, como debe ser sin partes, debe ser también sin extensión; ahora bien, una suma de elementos sin extensión no formará nunca una extensión; si los átomos son lo que deben ser por definición, es pues imposible que lleguen a formar los cuerpos. A este razonamiento bien conocido, y por otra parte decisivo, agregaremos también éste que Shankarâchârya emplea para refutar el atomismo¹: dos cosas pueden entrar en contacto por una parte de ellas mismas o por su totalidad; para los átomos, que no tienen partes, la primera hipótesis es imposible; no queda más que la segunda, lo que equivale a decir que el contacto o la agregación de dos átomos no se puede realizar sino por su coincidencia pura y simple, de donde resulta manifiestamente que dos átomos reunidos no son ya, en cuanto a la extensión, sino un solo átomo, y así sucesivamente de manera indefinida; así pues, como precedentemente, los átomos en número cualquiera no formarán nunca un cuerpo. De modo que el atomismo no representa más que una imposibilidad, como lo habíamos indicado al precisar el sentido en que debe ser entendida la heterodoxia; pero, haciendo a un lado el atomismo, el punto de vista del *Vaishêsi-ka*, reducido entonces a lo que tiene de esencial, es perfectamente legítimo, y la exposición que precede determina de manera suficiente su alcance y su significado.

¹ Comentario a los *Brahma-sûtra*, 2º Adhyâya, 1º Pâda, sûtra 29.

Capítulo XI

EL SÂNKHYA

El *Sâmkhya* se refiere también al dominio de la naturaleza, es decir de la manifestación universal, pero, como lo indicamos ya, considerado esta vez sintéticamente a partir de los principios que determinan su producción y de donde toma toda su realidad. El desarrollo de este punto de vista, intermedio en cierto modo entre la cosmología del *Vaishêsika* y la metafísica, se atribuye al antiguo sabio Kapila; pero, a decir verdad, este nombre no designa a un personaje, y todo lo que sobre él se dice presenta un carácter puramente simbólico. En cuanto a la denominación del *Sâmkhya*, ha sido diversamente interpretada; se deriva de *sâmkhya*, que significa “numeración” o “cálculo”, y también a veces “razonamiento”; designa propiamente una doctrina que procede por la enumeración regular de los diferentes grados del ser manifestado, y es esto, en efecto, lo que caracteriza al *Sâmkhya*, que puede resumirse todo entero en la distinción y la consideración de veinticinco *tattwas* o principios y elementos verdaderos, que corresponden a estos grados jerarquizados. Colocándose en el punto de vista de la manifestación, el *Sâmkhya* toma por punto de partida *Prakriti* o *Pradhâna*, que es la sustancia universal, indiferenciada y no-manifestada en sí, pero de la cual proceden todas las cosas por modificación; este primer *tattwa* es la raíz o *mûla* de la manifestación, y los *tattwas* siguientes representan sus modificaciones en diversos grados. En el primer grado está *Buddhi*, al que también se llama *Mahat* o el “gran principio”, y que es el intelecto puro, trascendente con relación a los individuos; aquí estamos ya en la manifestación, pero estamos todavía en el orden universal. En el grado siguiente, por el contrario, encontramos la consciencia indivi-

dual, *ahankara*, que procede del principio intelectual por una determinación “particularista”, si así puede decirse, y que produce a su vez los siguientes elementos. Éstos son desde luego los cinco *tanmâtras*, determinaciones elementales incorpóreas y no-perceptibles, que serán los principios respectivos de los cinco *bhûtas* o elementos corporales; el *Vaishêsi-ka* no tenía por qué considerar más que estos últimos, y no los *tanmâtras*, cuya concepción no es necesaria sino cuando se quiere relacionar la noción de los elementos o de las condiciones de la modalidad corporal a los principios de la existencia universal. Enseguida vienen las facultades individuales, producidas por diferenciación de la consciencia de la que son como otras tantas funciones, y a las que se les considera como once, diez externas y una interna: las diez facultades externas comprenden cinco facultades de conocimiento, que, en el dominio corporal, son facultades de sensación, y cinco facultades de acción; la facultad interna es el *manas*, a la vez facultad de conocimiento y facultad de acción, que está unida directamente a la consciencia individual. En fin, encontramos los cinco elementos corporales, enumerados esta vez en el orden de su producción o de su manifestación: el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra; y se tienen así veinticuatro *tattwas*, que comprenden a *Prakriti* y a todas sus modificaciones.

Hasta aquí, el *Sânkhya* no considera las cosas sino bajo el aspecto de la sustancia, entendida en el sentido universal; pero, así como antes lo indicamos, hay motivo para considerar correlativamente, como el otro polo de la manifestación, un principio complementario de éste, y que se puede llamar la esencia. A este principio es al que el *Sânkhya* da el nombre de *Purusha* o de *Pumas*, y que considera como un vigésimo quinto *tattwa* por completo independiente de los anteriores; todas las cosas manifestadas son producidas por *Prakriti*, pero sin la presencia de *Purusha* estas producciones no tendrían más que una existencia puramente ilusoria. Al contrario de lo que piensan algunos, la consideración de estos dos principios

no presenta el menor carácter dualista: no se derivan uno de otro y no son reductibles uno al otro, sino que los dos proceden del Ser universal, en el cual constituyen la primera de todas las distinciones. Por lo demás, el *Sāṅkhya* no tiene que ir más allá de esta misma distinción, y la consideración del Ser puro no entra en su punto de vista; pero, no siendo sistemático, deja posible todo lo que lo supera, y es por lo que de ningún modo es dualista. Para conectar esto con lo que hemos dicho a propósito del dualismo, agregaremos que la concepción occidental del espíritu y la materia no corresponde a la distinción de la esencia y de la sustancia sino en un dominio muy especial y a título de simple aplicación particular entre un sinfín de otras análogas e igualmente posibles; se ve por esto cuán lejos estamos ya de las limitaciones del pensamiento filosófico, sin estar todavía en el terreno de la metafísica pura.

Hay que insistir un poco todavía sobre la concepción de *Prakṛiti*: posee tres *gunas* o cualidades constitutivas, que están en perfecto equilibrio en su indiferenciación primordial; toda manifestación o modificación de la substancia representa una ruptura de este equilibrio, y los seres, en sus diferentes estados de manifestación, participan de los tres *gunas* en grados diversos y, por decirlo así, según proporciones indefinidamente variadas. Luego estos *gunas* no son pues estados, sino condiciones de la existencia universal, a las cuales están sometidos todos los seres manifestados, y que hay que tener cuidado en distinguir de las condiciones especiales que determinan tal o cual estado o modo de la manifestación, como el espacio y el tiempo, que condicionan el estado corporal con exclusión de los otros. Los tres *gunas* son: *sattwa*, la conformidad a la esencia pura del Ser o *Sat*, que está identificada a la luz inteligible o al conocimiento, y representada como una tendencia ascendente; *rajas*, el impulso expansivo, según el cual el ser se desarrolla en un determinado estado y, en fin, *tamas*, la oscuridad, asimilada a la ignorancia, y representada como una tendencia descendente. Se puede comprobar cuán

insuficientes son y hasta falsas las interpretaciones corrientes de los orientalistas, sobre todo para los dos primeros de los cuales pretenden traducir las designaciones respectivas por “bondad” y “pasión”, cuando no hay allí, evidentemente, nada de moral ni de psicológico. No podemos exponer aquí de manera más completa esta concepción muy importante, ni hablar de las aplicaciones diversas a las cuales da lugar, principalmente en lo que concierne a la teoría de los elementos; nos contentaremos con señalar su existencia.

Por otra parte, sobre el *Sânkhya* en general no tenemos necesidad de insistir tan ampliamente como habría que hacerlo si no hubiésemos ya marcado, en una buena parte, los caracteres esenciales de este punto de vista al mismo tiempo que los del *Vaishêśika* y por comparación con éste; pero nos quedan todavía algunos equívocos por disipar. Los orientalistas que toman al *Sânkhya* por un sistema filosófico lo califican de buena gana como doctrina materialista y atea; no hay ni que decir que es la concepción de *Prakriti* la que ellos identifican con la noción de materia, lo que es totalmente falso, y que, además, no tienen para nada en cuenta a *Purusha* en su interpretación deformada. La substancia universal es otra cosa que la materia, que no es en todo caso sino una determinación restrictiva y especializada de ella; tuvimos ya la ocasión de decir que la noción misma de materia, tal como está constituida entre los occidentales modernos, no existe entre los hindúes, como no existió entre los mismos griegos. No se ve lo que podría ser un “materialismo” sin la materia; el atomismo de los antiguos, inclusive en Occidente, si fue “mecanicista”, no fue por ello “materialista”, y conviene dejar a la filosofía moderna las etiquetas que, habiendo sido inventadas por ella, no podrían realmente aplicarse fuera de ella. Por lo demás, aunque refiriéndose a la naturaleza, el *Sânkhya*, por la manera como la considera, no corre peligro ni siquiera de producir una tendencia al “naturalismo” como la que observamos a propósito de la forma atomista del *Vaishêśika*; a mayor abundamiento no puede ser de ningún

modo “evolucionista”, como algunos se lo han imaginado, y esto aunque se tome el “evolucionismo” en su concepción más general y sin hacer de él sinónimo de un grosero “transformismo”, esta confusión de puntos de vista es demasiado absurda como para detenerse más sobre ella.

En cuanto al reproche de “ateísmo”, he aquí lo que hay que pensar de ello: el *Sāṅkhya* es *nirishwara*, es decir, que no hace intervenir la concepción de *Ishwara* o de la “personalidad divina”; pero si no se encuentra en él esta concepción, es que no tiene por qué encontrarse, dado el punto de vista de que se trata, como no se encuentra tampoco en el *Nyāya* ni en el *Vaishēśika*. El no estar comprendido en un punto de vista más o menos especial no se vuelve negación sino cuando este punto de vista pretende imponerse como exclusivo, es decir cuando se constituye en sistema, lo que no acontece aquí; podríamos preguntar a los orientalistas si la ciencia europea, bajo su forma actual, debe ser declarada esencialmente “atea” porque no hace intervenir la idea de Dios en su dominio, lo que no tiene que hacer tampoco, porque hay ahí algo que está fuera de su alcance. Por lo demás, al lado del *Sāṅkhya*, del cual acabamos de hablar, existe otro *darshana* que se considera a veces como una segunda rama del *Sāṅkhya*, complementaria de la precedente, y que para distinguirla de ésta se califica entonces de *sêshwara*, como considerando por el contrario la concepción de *Ishwara*; este *darshana*, del cual nos vamos a ocupar, es el que se designa más habitualmente con el nombre de Yoga, identificando así la doctrina con el fin mismo que ella se propone expresamente.

Capítulo XII

EL YOGA

La palabra “yoga” significa propiamente “unión”; digamos de paso, aunque la cosa tiene en suma poca importancia, que no sabemos la razón para que buen número de autores europeos hagan femenina esta palabra, cuando es masculina en sánscrito. Lo que este término designa principalmente, es la unión efectiva del ser humano con lo Universal; aplicado a un *darshana*, cuya formulación en sutras se atribuye a Patañjali, indica que este *darshana* tiene por objeto la realización de esta unión y contiene los medios de llegar a ella. Mientras que el *Sânkhya* es sólo un punto de vista teórico, aquí se trata esencialmente de realización, en el sentido metafísico que hemos indicado, aunque no lo piensen así los que quieren ver en él, ya sea “una filosofía”, como los orientalistas oficiales o ya como pretendidos “esoteristas” que se esfuerzan por reemplazar con ensoñaciones la doctrina que les falta, “un método de desarrollo de los poderes latentes del organismo humano”. El punto de vista en cuestión se refiere a otro orden, incomparablemente superior al que se refieren interpretaciones de este género, y que escapa igualmente a la comprensión de unos y otros; y esto es bastante natural, porque no hay nada análogo que se conozca en Occidente.

Desde el punto de vista teórico, el Yoga completa al *Sânkhya* introduciendo la concepción de *Ishwara*, que, siendo idéntico al Ser universal, permite la unificación, primero de *Purusha*, principio múltiple cuando se le considera sólo en las existencias particulares, y, a continuación, de *Purusha* y de *Prakriti*, estando el Ser universal más allá de su distinción, puesto que es su principio común. Por otra parte, el Yoga ad-

mite el desarrollo de la naturaleza o de la manifestación tal como la describe el *Sāṅkhya*, pero tomándola como base de una realización que debe conducir más allá de esta naturaleza contingente, la considera en cierto modo en un orden inverso del de su desarrollo, y como en vía de retorno hacia su fin último, que es idéntico a su principio inicial. Con relación a la manifestación, el principio primero es *Ishwara*, o el Ser universal; esto no quiere decir que este principio sea absolutamente primero en el orden universal, puesto que hemos indicado la distinción fundamental que hay que hacer entre *Ishwara*, que es el Ser, y *Brahma*, que está más allá del Ser; pero, para los seres manifestados, la unión con el Ser universal puede considerarse que constituye como un estado necesario con vistas a la unión con el supremo *Brahma*. Por lo demás, la posibilidad de ir más allá del Ser, ya sea teóricamente, o bien en cuanto a la realización, supone la metafísica total, que el *Yoga-shâstra* de Patañjali no tiene la pretensión de representar por sí solo.

Como la realización metafísica consiste esencialmente en la identificación por el conocimiento, todo lo que no es el conocimiento mismo no tiene más que un valor de medios accesorios; así pues, el Yoga toma por punto de partida y medio fundamental lo que se llama *êkâgrîya*, es decir, la “concentración”. Esta concentración es, como lo confiesa Max Müller¹, algo completamente extraño al espíritu occidental, acostumbrado a poner toda su atención en las cosas exteriores y a dispersarse en su multiplicidad indefinidamente cambiante; esta concentración se le ha vuelto casi imposible, y, sin embargo, es la primera y la más importante de todas las condiciones para una realización efectiva. La concentración puede tomar por sostén, sobre todo al principio, un pensamiento cualquiera; un símbolo tal como una palabra o una imagen; pero, después, estos medios auxiliares se vuelven inútiles, lo mismo que los ritos y otras “ayudas” que pueden ser emplea-

¹ *Preface to the Sacred Books of the East*, pp. XXIII-XXIV.

dos juntamente con vistas al mismo objetivo. Es evidente, por lo demás, que este objeto no podría ser alcanzado sólo por los medios accesorios, extrínsecos al conocimiento, que acabamos de mencionar en último lugar; pero no es menos cierto que estos medios, sin tener nada de esencial, no son de ningún modo despreciables, porque pueden tener una gran eficacia para facilitar la realización y conducir, si no a su término, por lo menos a sus estados preparatorios. Tal es la verdadera razón de ser de todo lo que está designado por el término de *hatha-yoga*, y que está destinado, por una parte, a destruir o más bien a “transformar” lo que, en el ser humano, supone un obstáculo a su unión con lo Universal, y, por otra, a preparar esta unión por la asimilación de ciertos ritmos, principalmente ligados a la regulación de la respiración; pero, por los motivos que hemos dado antes, no insistiremos sobre las modalidades de la realización. En todo caso, siempre hay que recordar que, de todos los medios preliminares, el conocimiento teórico es el único verdaderamente indispensable, y que después, en la realización misma, es la concentración la que más importa y de la manera más inmediata, porque está en relación directa con el conocimiento, y, mientras que una acción cualquiera está siempre separada de sus consecuencias, la meditación o la contemplación intelectual, llamada en sánscrito *dhyâna*, lleva su fruto en sí misma; en fin, la acción no puede tener por efecto hacernos salir del dominio de la acción, lo que implica, en su fin verdadero, una realización metafísica. Solamente que se puede ir más o menos lejos en esta realización e incluso detenerse en la obtención de estados superiores, pero no definitivos; es a estos grados secundarios a los que se refieren sobre todo las observancias especiales que prescribe el *Yoga-shâstra*; pero, en lugar de franquearlas sucesivamente, se puede también, aunque con más dificultad sin duda, superarlas de un solo golpe para alcanzar definitivamente el objeto final, y es esta última vía la que designa a menudo el término de *râja-yoga*. Sin embargo, esta expresión debe entenderse también, más estrictamente, del objeto mis-

mo de la realización, cualesquiera que sean los medios o los modos particulares, que naturalmente deben adaptarse lo mejor que sea posible a las condiciones mentales y hasta fisiológicas de cada uno; en este sentido, el *hatha-yoga*, en todos sus estadios, tiene por razón de ser esencial el conducir al *râja-yoga*.

El Yogui, en el sentido propio de la palabra, es el que ha realizado la unión perfecta y definitiva; no se puede pues sin abuso aplicar esta denominación al que se entrega simplemente al estudio del Yoga como *darshana*, ni tampoco al que sigue efectivamente la vía de realización que está indicada en él, sin haber llegado todavía al fin supremo hacia el cual tiende. El estado del Yogui verdadero es el del ser que ha alcanzado y posee en pleno desarrollo las posibilidades más altas; todos los estados secundarios a los cuales hemos hecho alusión le pertenecen también al mismo tiempo y por esto mismo, pero por añadidura, se podría decir, y sin más importancia que la que tienen, cada uno en su rango, en la jerarquía de la existencia total de la cual son otros tantos elementos constitutivos. Se puede decir otro tanto de la posesión de ciertos poderes especiales y más o menos extraordinarios, tales como los llamados *siddhis* o *vibhûtis*: muy lejos de tener que ser buscados por ellos mismos, estos poderes no constituyen más que simples accidentes, que dependen del dominio de la “gran ilusión” como todo lo que es de orden fenoménico, y el Yogui no los ejerce sino en circunstancias del todo excepcionales; considerados de otro modo, no podrían ser más que obstáculos para la realización completa. Se ve lo desnuda que está de fundamento la opinión vulgar que hace del Yogui una especie de mago, hasta de hechicero; de hecho, los que hacen alarde de ciertas facultades singulares, que corresponden al desarrollo de algunas posibilidades que no son, por lo demás, únicamente de orden “orgánico” o “fisiológico”, de ningún modo son Yoguis, sino hombres que, por una u otra razón, y generalmente por insuficiencia intelectual, se han detenido en una realización parcial e inferior, que no supera la extensión

de que es susceptible la individualidad humana, y puede uno estar seguro de que no irán jamás muy lejos. Por la realización metafísica verdadera, desprendida de todas las contingencias, por lo tanto esencialmente supra-individual, el Yogui deviene idéntico a este “Hombre universal” sobre el cual dijimos antes algunas palabras; pero, para extraer las consecuencias que esto encierra, necesitaríamos salir de los límites que nos hemos impuesto. Por otra parte, es sobre todo al *hatha-yoga*, es decir, a la preparación, a la que se refiere el *darshana* a propósito del cual hemos presentado estas breves consideraciones, destinadas sobre todo, en nuestra intención, a cortar por lo sano los errores más difundidos sobre este asunto; el resto, es decir, lo que concierne al fin último de la realización, debe ser remitido de preferencia a la parte puramente metafísica de la doctrina, que es el Vedanta.

Capítulo XIII

LA MÎMÂNSÂ

La palabra *mîmânsâ* significa literalmente “reflexión profunda”; se aplica, de manera general, al estudio reflexivo del *Vêda*, que tiene por objeto determinar el sentido exacto de la *shruti* y deducir las consecuencias que implica, ya sea en el orden práctico, o bien en el orden intelectual. Entendida así, la *Mîmânsâ* comprende los dos últimos de los seis *darshanas*, que son entonces designados como *Pûrva-Mîmânsâ* y *Uttara-Mîmânsâ*, es decir, la primera y la segunda *Mîmânsâ*, y que se refieren respectivamente a los dos órdenes que acabamos de indicar. A la primera *Mîmânsâ* se la llama también *Karma-Mîmânsâ*, como concerniente al dominio de la acción, mientras que a la segunda se la llama *Brahma-Mîmânsâ*, porque se refiere esencialmente al conocimiento de *Brahma*; hay que hacer notar que es el supremo *Brahma*, y no ya *Ishwara*, el que es considerado aquí, porque el punto de vista de que se trata es el de la metafísica pura. Esta segunda *Mîmânsâ* es propiamente el Vedanta; y, cuando se habla de la *Mîmânsâ* sin epíteto, como lo hacemos en el presente capítulo, es siempre de la primera *Mîmânsâ* de la que se trata exclusivamente.

La exposición de este *darshana* es atribuida a Jaimini, y el método que en ella se sigue es éste: las opiniones erróneas sobre una cuestión son primero desarrolladas, luego refutadas, y la solución verdadera de la cuestión es dada finalmente como conclusión de toda esta discusión; este método de exposición presenta una analogía notable con el de la doctrina escolástica en la Edad Media occidental. En cuanto a la naturaleza de los asuntos tratados, está definida, al principio mis-

mo de los sutras de Jaimini, como un estudio que debe establecer las pruebas y las razones de ser del *dharmā*, en su conexión con *kārya* o “lo que debe ser cumplido”. Hemos insistido bastante sobre la noción de *dharmā*, y sobre lo que hay que entender por la conformidad de la acción al *dharmā*, que es de lo que se trata precisamente aquí; recordaremos que la palabra *karma* tiene un doble sentido; en el sentido general, es la acción bajo todas sus formas, que es a menudo opuesta a *jñāna* o el conocimiento, lo que corresponde también a la distinción de los dos últimos *darśhanas*; en el sentido especial y técnico, es la acción ritual, tal y como está prescrita en el *Vêda*, y este último sentido es naturalmente frecuente en la *Mîmânsâ*, que se propone dar las razones de estas prescripciones y precisar su alcance. La *Mîmânsâ* comienza por considerar los diversos *pramânas* o medios de prueba, que son los que han indicado los lógicos, además de otras fuentes de conocimiento de las cuales éstos no tenían que preocuparse en su dominio particular; se podrían, por lo demás conciliar fácilmente las diferentes clasificaciones de estos *pramânas* considerándolos simplemente como más o menos desarrollados y completos, porque no tienen nada de contradictorio. Se distinguen enseguida varias clases de prescripciones o de órdenes, siendo la división más general la de la orden directa y la de la orden indirecta; la parte del *Vêda* que encierra los preceptos es llamada *brâhmana*, por oposición al *mantra* o fórmula ritual, y todo lo que está contenido en los textos védicos es *mantra* o *brâhmana*. Por lo demás, no solamente hay preceptos en el *brâhmana*, puesto que los *Upanishads*, que son puramente doctrinales, y que son el fundamento del Vedanta, entran en esta categoría; pero el *brâhmana* práctico, al cual se vincula sobre todo la *Mîmânsâ*, es el que indica la manera de realizar los ritos, las condiciones de esta realización, las modalidades que se aplican a las diversas circunstancias, y la explicación del significado de los elementos simbólicos que entran en estos ritos y de los *mantras* que conviene emplear en ellos para cada caso determinado. A

propósito de la naturaleza y de la eficacia del *mantra*, como también, de una manera más general, a propósito de la autoridad tradicional del *Vêda* y de su origen “no-humano”, la *Mîmânsâ* desarrolla la teoría de la perpetuidad del sonido a la cual hemos hecho antes alusión, y, más precisamente, la de la asociación original y perpetua del sonido articulado con el sentido del oído, que hace del lenguaje algo distinto a una convención más o menos arbitraria. Se encuentra en ella igualmente una teoría de la infalibilidad que debe ser concebida como inherente a la misma doctrina y que, consecuentemente, no pertenece de ningún modo a los individuos humanos; éstos no participan de ella sino en la medida que conozcan efectivamente la doctrina y la interpreten de manera exacta, y, todavía entonces, esta infalibilidad no debe ser referida a los individuos como tales, sino siempre a la doctrina que se expresa a través de ellos. Por eso, sólo los que conocen el *Vêda* integral están cualificados para componer escritos tradicionales verdaderos, cuya autoridad es una participación de la de la tradición primordial, de la cual se deriva y en la cual tiene su fundamento exclusivo, sin que la individualidad del autor humano tenga en ella la menor parte; esta distinción de la autoridad fundamental y de la autoridad derivada en el orden tradicional es la de la *shruti* y de la *smriti*, que habíamos indicado ya a propósito de la “Ley de *Manû*”. La concepción de la infalibilidad como inherente a la sola doctrina es, por lo demás, común a los hindúes y a los musulmanes; también es, en el fondo, la que el Catolicismo aplica especialmente al punto de vista religioso, porque la “infalibilidad pontifical”, si se la comprende bien en su principio, aparece como esencialmente unida a una función, que es la interpretación autorizada de la doctrina, y no a una individualidad, que nunca es infalible fuera del ejercicio de esta función cuyas condiciones están rigurosamente determinadas.

En razón de la naturaleza de la *Mîmânsâ*, con este *dars-hana* se relacionan más directamente las *Vêdângas*, ciencias auxiliares del *Vêda* que hemos definido antes; basta acudir a

estas definiciones para darse cuenta del lazo estrecho que presentan con el asunto actual. Así es como la *Mīmāṃsā* insiste sobre la importancia que tienen, para la comprensión de los textos, la ortografía exacta y la pronunciación correcta que enseña la *śikṣhā*, y cómo distingue las diferentes clases de *mantras* según los ritmos que les son propios, lo que pertenece al *Chandas*. Por otra parte, se encuentran en ella consideraciones relativas al *vyākaraṇa*, es decir, gramaticales, como la distinción de la acepción regular de las palabras y de sus acepciones dialectales o bárbaras, observaciones sobre ciertas formas particulares que son empleadas en el *Vêda* y sobre los términos que en él tienen un sentido diferente de su sentido usual; hay que agregar, en muchas ocasiones, las interpretaciones etimológicas y simbólicas que son el objeto del *nirukta*. En fin, el conocimiento del *jyotiṣa* es necesario para determinar el tiempo en que se deben efectuar los ritos, y, en cuanto al *kalpa*, hemos visto que resume las prescripciones que se refieren a su mismo cumplimiento. Además, la *Mīmāṃsā* trata un gran número de cuestiones de jurisprudencia, y no hay motivo para asombrarse, puesto que, en la civilización hindú toda la legislación es esencialmente tradicional; se puede notar, por lo demás, cierta analogía en la manera como son conducidos, por una parte, los debates jurídicos, y, por otra, las discusiones de la *Mīmāṃsā*, y además hay identidad en los términos que sirven para designar las fases sucesivas de unos y otros. Esta semejanza sin duda que no es fortuita, pero no hay que ver en ella otra cosa que lo que es en realidad, un signo de la aplicación de un mismo espíritu a dos actividades conexas, aunque distintas; esto para reducir a su justo valor las pretensiones de los sociólogos, que, impulsados por la manía bastante común de reducir todo a su especialidad, se aprovechan de todas las semejanzas de vocabulario que pueden encontrar, particularmente en el dominio de la lógica, para concluir en plagios hechos a las instituciones sociales, como si las ideas y los modos de razonamiento no pudiesen existir independientemente de estas instituciones, que no

representan sin embargo, a decir verdad, más que una aplicación de ciertas ideas necesariamente preexistentes. Algunos han creído salir de esta alternativa y mantener la primacía del punto de vista social inventando lo que han llamado la “mentalidad prelógica”; pero esta extraña suposición, lo mismo que su concepción general de los “primitivos”, no descansa sobre nada serio, incluso la contradice todo lo que sabemos con certeza sobre la antigüedad, y lo mejor sería relegarla al dominio de la fantasía pura, con todos los “mitos” que sus inventores atribuyen gratuitamente a los pueblos de los cuales ignoran la verdadera mentalidad. Hay bastantes diferencias reales y profundas entre las maneras de pensar de cada raza y de cada época, sin necesidad de imaginar modalidades inexistentes, que complican las cosas más de lo que las explican, y sin ir a buscar el llamado tipo primordial de la humanidad en alguna población degenerada, que no sabe ya muy bien ella misma lo que piensa, pero que con seguridad jamás pensó lo que se le atribuye; solamente que, los verdaderos modos del pensamiento humano, distintos de los del Occidente moderno, escapan también por completo a los sociólogos lo mismo que a los orientalistas.

Volviendo a la *Mîmânsâ* después de esta digresión, señalaremos también una noción que desempeña en ella un papel importante: esta noción, designada por la palabra *apûrva*, es de las que son difíciles de explicar en las lenguas occidentales; vamos a intentar, sin embargo, hacer comprender en qué consiste y lo que encierra. Hemos dicho en el capítulo precedente que la acción, aunque diferente del conocimiento en esto como en todo el resto, no lleva sus consecuencias en sí misma; en este aspecto, la oposición es, en el fondo, la de la sucesión y la de la simultaneidad, y éstas son las condiciones mismas de toda acción que hacen que no pueda producir sus efectos sino en modo sucesivo. Sin embargo, para que una cosa pueda ser causa, es necesario que exista actualmente, y por ello la verdadera relación causal no puede concebirse sino como una relación de simultaneidad: si se la concibiese como

una relación de sucesión, habría un instante en el que algo que ya no existe más produciría algo que no existe todavía, suposición que es manifiestamente absurda. Por lo tanto, para que una acción, que no es en sí misma sino una modificación momentánea, pueda tener resultados futuros y más o menos lejanos, se necesita que tenga, en el instante mismo en que se realiza, un efecto no perceptible en el presente, pero que, subsistiendo de manera permanente, por lo menos de modo relativo, producirá más tarde, a su vez, el resultado perceptible. Este efecto no perceptible, potencial en cierto modo, es llamado *apûrva*, porque es sobreañadido y no anterior a la acción; puede ser considerado, ya sea como un estado posterior de la acción misma, o bien como un estado antecedente del resultado, debiendo siempre el efecto estar contenido virtualmente en su causa, de la que no podría proceder de otro modo. Por lo demás, aunque fuera el caso en que cierto resultado parece seguir inmediatamente a la acción en el tiempo, la existencia intermedia de un *apûrva* no es menos necesaria, puesto que hay en él sucesión y no perfecta simultaneidad, y que la acción, en sí misma, está siempre separada de su resultado. De esta manera, la acción escapa a la instantaneidad, e incluso, en cierta medida, a las limitaciones de la condición temporal; en efecto, el *apûrva*, germen de todas sus consecuencias futuras, como no está en el dominio de la manifestación corporal y sensible, está fuera del tiempo ordinario, pero no fuera de toda duración, porque pertenece también al orden de las contingencias. Ahora bien, el *apûrva*, puede, por una parte, permanecer unido al ser que ha realizado la acción, siendo desde entonces un elemento constitutivo de su individualidad considerada en su parte incorporeal, donde persistirá tanto como dure ésta misma, y, por otra parte, puede salir de los límites de esta individualidad para entrar en el dominio de las energías potenciales del orden cósmico; en esta segunda parte, si se le representa, con una imagen sin duda imperfecta, como una vibración emitida en un determinado punto, esta vibración, después de propagarse hasta los confines del do-

minio que puede alcanzar, regresará en sentido inverso a su punto de partida, y esto, como lo exige la causalidad, bajo la forma de una reacción de la misma naturaleza que la acción inicial. Esto es, muy exactamente, lo que el Taoísmo, por su lado, designa como las “acciones y reacciones concordantes”; toda acción, y más generalmente toda manifestación, que es una ruptura de equilibrio, como lo dijimos a propósito de los tres *gunas*, necesita de la reacción correspondiente para restablecer éste equilibrio, y la suma de todas las diferenciaciones debe equivaler siempre, finalmente a la indiferenciación total. Esto, donde se juntan el orden humano y el orden cósmico, completa la idea que se puede uno formar de las relaciones del *karma* con el *dharmā*; y hay que agregar inmediatamente que la reacción, que es una consecuencia natural de la acción, no es, de ningún modo, una “sanción” en el sentido moral; no hay nada ahí sobre lo cual pueda hacer presa el punto de vista moral, y hasta, a decir verdad, este punto de vista podría nacer nada más que de la incompreensión de estas cosas y de su deformación sentimental. Sea como fuere, la reacción, en su influencia de regreso sobre el ser que produjo la acción inicial, recobra el carácter individual y también temporal que no tenía ya el *apūrva* intermediario; si este ser no se encuentra -ya entonces- en el estado en que estaba primero, y que no era sino un modo transitorio de su manifestación, la misma reacción, pero despojada de las condiciones características de la individualidad original, podrá también alcanzarlo en otro estado de manifestación, por los elementos que aseguran la continuidad de este nuevo estado con el estado antecedente: es aquí donde se afirma el encadenamiento causal de los diversos ciclos de existencia, y lo que es verdadero para un ser determinado lo es también, según la analogía más rigurosa, para el conjunto de la manifestación universal. Si hemos insistido algo extensamente sobre esta explicación, no es simplemente porque suministra un ejemplo interesante de cierto género de teorías orientales, ni tampoco porque tendremos ocasión de señalar más adelante una interpretación falsa que

se ha dado de ella en Occidente; es sobre todo, porque esto tiene un alcance efectivo de los más considerables, aun prácticamente, por más que sobre este último punto conviene no apartarse de cierta reserva, y vale más contentarse con dar indicaciones muy generales, como aquí lo hacemos, dejando a cada uno el cuidado de extraer los desarrollos y las conclusiones de acuerdo con sus facultades propias y sus tendencias personales.

Capítulo XIV

EL VEDANTA

Con el Vedanta estamos, como ya hemos dicho, en el dominio de la metafísica pura; es pues superfluo repetir que no se trata ni de una filosofía ni de una religión, aunque los orientalistas quieran por fuerza ver en él una u otra, o hasta, como Schopenhauer, una y otra a la vez. El nombre de este último *darshana* significa etimológicamente “fin del *Vêda*” y la palabra “fin” debe entenderse aquí en el doble sentido de conclusión y de término; en efecto, los *Upanishads*, sobre los cuales se basa esencialmente, forman la última parte de los textos védicos, y lo que en ellos se enseña, en la medida en que puede serlo, es el fin último y supremo del conocimiento tradicional todo entero, separado de todas las aplicaciones más o menos particulares y contingentes a las cuales puede dar lugar en diversos órdenes. La misma designación de los *Upanishads* indica que están destinados a destruir la ignorancia, raíz de la ilusión que envuelve al ser en los lazos de la existencia condicionada, y que realizan este efecto suministrando los medios para acercarse al conocimiento de *Brahma*; si no es cuestión más que de acercarse a este conocimiento, es que, siendo rigurosamente incommunicable en su esencia, no puede ser alcanzado efectivamente más que por un trabajo estrictamente personal, al cual ninguna enseñanza exterior puede reemplazar por elevada y profunda que sea. La interpretación que acabamos de dar es la que recibe el asentimiento de todos los hindúes competentes; sería evidentemente ridículo preferir la conjetura sin autoridad de algunos autores europeos, que quieren que el *Upanishad* sea el conocimiento obtenido sentándose a los pies de un preceptor; por lo demás,

Max Müller¹, aun aceptando este último significado, se ve constreñido a reconocer que no indica nada verdaderamente característico, y que convendría lo mismo a no importa cuál de las otras partes del *Vêda*, puesto que la enseñanza oral es su modo común de transmisión regular.

El carácter incommunicable del conocimiento total y definitivo proviene de lo que hay de necesariamente inexpressable en el orden metafísico, y también de que este conocimiento, para ser verdaderamente todo lo que debe ser, no se limita a la simple teoría; sino que lleva en sí mismo la realización correspondiente; por ello decimos que no es susceptible de ser enseñado sino en cierta medida, y se ve que esta restricción se aplica bajo el doble aspecto de la teoría y de la realización, por más que para esta última el obstáculo sea mucho más insuperable. En efecto, un simbolismo cualquiera puede siempre sugerir por lo menos posibilidades de concepción, aunque no se puedan expresar enteramente, y esto sin hablar de ciertos modos de transmisión que se efectúan fuera y más allá de toda representación formal, modos cuya sola idea debe parecer demasiado inverosímil a un occidental para que sea necesario o simplemente posible insistir. Es verdad, por otra parte, que la comprensión, inclusive teórica, y a partir de sus grados más elementales, supone un esfuerzo personal indispensable y está condicionada por las aptitudes receptivas especiales de aquel al que se comunica una enseñanza; es demasiado evidente que un maestro, por excelente que sea, no podría comprender en lugar de su discípulo, y que es a éste al que toca exclusivamente asimilarse lo que se pone a su alcance. Si así sucede, es porque todo conocimiento verdadero y verdaderamente asimilado es ya por sí mismo, no una realización efectiva sin duda, pero por lo menos una realización virtual, si se pueden unir estas dos palabras que aquí no se contradicen más que en apariencia; de otro modo no se podría decir, con Aristóteles, que un ser “es todo lo que él conoce”.

¹ *Introduction to the Upanishads*, pp. LXXIX-LXXXI

En cuanto al carácter puramente personal de toda realización, se explica muy simplemente por esta observación, cuya forma es quizá singular, pero es por completo axiomática: que lo que un ser es, no puede ser sino él mismo quién lo es con exclusión de cualquier otro; si es necesario formular verdades tan inmediatas, es que éstas son precisamente las que se olvidan lo más a menudo y acarrear, por otro lado, más consecuencias de las que pueden creer los espíritus superficiales o analíticos. Lo que se puede enseñar, y eso incompletamente, no son más que los medios más o menos indirectos y mediatos de la realización metafísica, como lo indicamos a propósito del Yoga; y el primero de todos estos medios, el más indispensable, y además el único absolutamente indispensable, es el conocimiento teórico. Sin embargo, conviene agregar que, en la metafísica total, la teoría y la realización no se separan jamás completamente; se puede comprobarlo a cada instante en los *Upanishads*, donde a menudo es muy difícil distinguir lo que se refiere respectivamente a una y a otra, y donde, a decir verdad, las mismas cosas se refieren a las dos, según la manera de considerarlas. En una doctrina que es metafísicamente completa, el punto de vista de la realización actúa sobre la exposición misma de la teoría, que la presupone al menos implícitamente y no puede nunca independizarse, porque la teoría, como no tiene en sí misma sino un valor de preparación, debe estar subordinada a la realización, como el medio lo está al fin con vistas al cual fue instituido.

Todas estas consideraciones son necesarias para comprender el punto de vista del Vedanta, o, mejor todavía, su espíritu, puesto que el punto de vista metafísico, como no tiene ningún punto de vista especial, no puede ser llamado así más que en un sentido del todo analógico; se aplicarían igualmente a cualquier otra forma de la cual puede estar revestida, en otras civilizaciones, la metafísica tradicional, puesto que ésta, por las razones que ya hemos precisado, es esencialmente una y no puede dejar de serlo. Nunca se insistirá lo bastante sobre el hecho de que son los *Upanishads* los que, formando

parte integrante del *Vêda*, representan aquí la tradición primordial y fundamental; el Vedanta, tal y como de él se desprende expresamente, fue coordinado sintéticamente, lo que no quiere decir sistematizado, en los *Brahma-sûtras*, cuya composición se atribuye a *Bâdarâyana*; éste, por lo demás, ha sido identificado a *Iyâsa*, lo que es particularmente significativo para el que sabe cuál es la función intelectual que designa este nombre. Los *Brahma-sûtras*, cuyo texto es de extrema concisión, han dado lugar a muchos comentarios, entre los cuales los de Shankarâchârya y de Râmânuja son, con mucho, los más importantes; estos dos comentarios son rigurosamente ortodoxos uno y otro, a pesar de sus aparentes divergencias que no son en el fondo más que diferencias de adaptación; el de Shankarâchârya representa más especialmente la tendencia *shaiva* (shivaita) y el de Râmânuja la tendencia *vaishnava* (vishnuíta); las indicaciones generales que hemos dado a este respecto nos dispensarán de desarrollar esta distinción, que conduce por caminos que tienden hacia un fin idéntico.

El Vedanta, por lo mismo que es puramente metafísico, se presenta esencialmente como *advaita-vâda* o “doctrina de la no-dualidad”; hemos explicado el sentido de esta expresión que diferencia el pensamiento metafísico del pensamiento filosófico. Para precisar su alcance tanto como es posible, diremos ahora que, mientras que el Ser es “uno”, el Principio supremo, designado como *Brahma*, puede solamente ser denominado “sin-dualidad”, porque estando más allá de toda determinación, incluso de la del Ser, que es la primera de todas, no puede estar caracterizado por ninguna atribución positiva: así lo exige su infinitud, que es necesariamente la totalidad absoluta, comprendiendo en sí todas las posibilidades. No puede pues haber nada que esté realmente fuera de *Brahma*, porque esta suposición equivaldría a limitarlo; como consecuencia inmediata, el mundo, entendiendo por esta palabra, en el sentido más amplio del que es susceptible, el conjunto de la manifestación universal, no es distinto de *Brahma*,

o por lo menos no se distingue de él sino en modo ilusorio. Sin embargo, por otra parte, *Brahma* es absolutamente distinto del mundo, puesto que no se le puede aplicar ninguno de los atributos determinativos que convienen al mundo, porque la manifestación universal toda entera es rigurosamente nula con respecto a su infinitud; y se notará que esta no-reciprocidad de relación trae consigo la condenación formal del “panteísmo”, así como la de todo “inmanentismo”. Por lo demás, el “panteísmo”, por poco que se quiera guardar para esta denominación un sentido suficientemente preciso y razonable, es inseparable del “naturalismo”, lo que equivale a decir que es claramente antimetafísico; es absurdo, pues, ver “panteísmo” en el Vedanta y, sin embargo, esta idea, por absurda que sea, es la que se forman lo más comúnmente los occidentales, inclusive especialistas: ¡he aquí con seguridad algo que se ha hecho para dar, a los orientales que saben lo que es realmente el “panteísmo”, una alta idea del valor de la ciencia europea y de la perspicacia de sus representantes!

Es evidente que no podemos dar ni siquiera una rápida ojeada de la doctrina en su conjunto; algunas de las cuestiones que en ella son tratadas, como, por ejemplo, la constitución del ser humano considerada metafísicamente, podrán ser objeto de estudios particulares. Nos detendremos solamente sobre un punto, concerniente al fin supremo, que se llama *moksha* o *mukti*, es decir, la “liberación”, porque el ser que llega a él está liberado de los lazos de la existencia condicionada, en cualquier estado y bajo cualquier modo que sea, por la identificación perfecta con lo Universal: es la realización de lo que el esoterismo musulmán llama la “Identidad suprema”, y es por ahí, y sólo por ahí, como un hombre se vuelve un Yogui en el verdadero sentido de esta palabra. El estado de Yogui no es, pues, lo análogo de un estado especial cualquiera, sino que contiene todos los estados posibles como el principio contiene todas sus consecuencias; el que llega a él es llamado también *jīvan-mukta*, es decir, “liberado en vida”, por oposición al *vidēha-mukta*, o “liberado fuera de la for-

ma”, expresión que designa al ser para el que no se produce la realización, o más bien, de virtual que era, no se vuelve efectiva sino después de la muerte o la disolución del compuesto humano. Por lo demás, en un caso como en el otro, el ser es definitivamente liberado de las condiciones individuales, o de todo lo que en su conjunto es llamado *nâma* y *rûpa*, el nombre y la forma, y hasta de las condiciones de toda manifestación; escapa al encadenamiento causal indefinido de las acciones y reacciones, lo que no tiene lugar en el simple paso a otro estado individual, aunque ocupe un rango superior al estado humano en la jerarquía de los grados de la existencia. Es manifiesto, por lo demás, que la acción no puede tener consecuencias sino en el dominio de la acción, y que su eficacia se detiene precisamente donde cesa su influencia; la acción no puede pues tener por efecto liberar de la acción y hacer obtener la “liberación”; así pues, una acción, cualquiera que ella sea, conducirá cuando mucho a realizaciones parciales, que corresponden a ciertos estados superiores, pero todavía determinados y condicionados. Shankarâchârya declara expresamente que “el único medio de obtener la “liberación” completa y final es el conocimiento; la acción, que no se opone a la ignorancia, no puede alejarla, mientras que el conocimiento disipa la ignorancia como la luz disipa las tinieblas”²; y como la ignorancia es la raíz y la causa de toda limitación, cuando desaparece, la individualidad, que se caracteriza por sus limitaciones, desaparece por sí misma. Esta “transformación”, en el sentido etimológico de “paso más allá de la forma”, no cambia, por otro lado, nada a las apariencias; en el caso del *jîvan-mukta*, la apariencia individual subsiste naturalmente sin ningún cambio exterior, pero no afecta ya al ser que está revestido de ella, en cuanto éste sabe efectivamente que es ilusoria; sólo que, bien entendido, saber esto efectivamente es otra cosa que tener de ello una concepción puramente teórica. Después del pasaje que acabamos de citar, Shankarâchârya describe el estado del Yogui en la medida,

² *Âtmâ-Bodha*

por lo demás muy restringida, en que las palabras puedan expresarlo o más bien indicarlo; estas consideraciones forman la verdadera conclusión del estudio de la naturaleza del ser humano a la cual hicimos alusión, mostrándola como el fin supremo y último del conocimiento metafísico, las posibilidades más altas a las cuales este ser es capaz de llegar.

Capítulo XV

OBSERVACIONES COMPLEMENTARIAS SOBRE EL CONJUNTO DE LA DOCTRINA

En esta exposición, que hemos querido hacer lo más sintética posible, hemos tratado de indicar constantemente, al mismo tiempo que los caracteres distintivos de cada *darshana*, de qué manera se une éste a la metafísica, que es el centro común a partir del cual se desarrollan, en diversas direcciones, todas las ramas de la doctrina; esto nos suministró por lo demás la ocasión de precisar cierto número de puntos importantes relativos a la concepción de conjunto de esta doctrina. A este respecto, hay que comprender bien que, si el Vedanta es considerado como el último de los *darshananas*, porque representa el acabamiento de todo conocimiento, también es, en su esencia, el principio del que todo el resto se deriva y que no es nada más que su aplicación o su especificación. Si un conocimiento no dependiese así de la metafísica, carecería literalmente de principio, y, por tanto, no podría tener ningún carácter tradicional; ello es lo que crea la diferencia capital entre el conocimiento científico, en el sentido en el que se toma esta palabra en Occidente, y el que, en la India, corresponde a él lo menos inexactamente. Es manifiesto que el punto de vista de la cosmología no es equivalente al de la física moderna, así como el punto de vista de la lógica tradicional no equivale tampoco al de la lógica filosófica considerada, por ejemplo, a la manera de John Stuart Mill; ya hemos indicado estas distinciones. La cosmología, hasta en los límites del *Vaishêśika*, no es una ciencia experimental como la física de hoy, en razón de su unión a los principios; es, como las otras ramas doctrinales, más deductiva que inductiva; la física cartesiana, es verdad, era también deductiva, pero cometió el

gran error de no apoyarse, en materia de principios, sino sobre una simple hipótesis filosófica, y eso es lo que ocasionó su fracaso.

La diferencia de método que acabamos de señalar y que traduce una diferencia profunda de concepción, existe también en las ciencias que son verdaderamente experimentales, pero que, siendo a pesar de esto mucho más deductivas de lo que son en Occidente, escapan a cualquier empirismo; sólo en tales condiciones estas ciencias tienen motivo para ser consideradas como conocimientos tradicionales, aunque de importancia secundaria y de orden inferior. Aquí pensamos sobre todo en la medicina considerada como un *Upavêda*; y lo que decimos de ella vale igualmente para la medicina tradicional del Extremo Oriente. Sin perder nada de su carácter práctico, esta medicina es algo mucho más extenso que lo que estamos acostumbrados a designar por este nombre; además de la patología y de la terapéutica comprende principalmente muchas consideraciones que la harían entrar en Occidente en la fisiología o hasta en la psicología, pero que, naturalmente, son tratadas de manera muy distinta. Los resultados que tal ciencia obtiene en su aplicación pueden, en numerosos casos, parecer extraordinarios a los que se hacen de ella una idea demasiado inexacta; creemos, por lo demás, que es extraordinariamente difícil a un occidental llegar a un conocimiento suficiente en este género de estudios, en los que se emplean otros medios de investigación que aquellos a los que está acostumbrado.

Acabamos de decir que los conocimientos prácticos, aunque se vinculan a la tradición y en ella tienen su fuente, no son sin embargo más que conocimientos inferiores; su derivación determina su subordinación, lo cual es estrictamente lógico, y, por lo demás, los orientales, que por temperamento y por convicción profunda se preocupan muy poco de las aplicaciones inmediatas, nunca han pensado en trasladar al orden del conocimiento puro ninguna preocupación de inte-

rés material o sentimental, único elemento susceptible de alterar esta jerarquización natural y normal de los conocimientos. Esta misma causa de perturbación intelectual es también la que, generalizándose en la mentalidad de una raza o de una época, conduce principalmente al olvido de la metafísica pura, a la cual sustituye ilegítimamente por puntos de vista más o menos especiales, al mismo tiempo que da nacimiento a ciencias que no dimanen de ningún principio tradicional. Estas ciencias son legítimas mientras se mantienen en justos límites, pero no hay que tomarlas por otra cosa que por lo que ellas son, es decir, conocimientos analíticos, fragmentarios y relativos; y así, al separarse radicalmente de la metafísica, con la cual su propio punto de vista no permite en efecto ninguna relación, la ciencia occidental perdió necesariamente en alcance lo que ganó en independencia, y su desarrollo hacia las aplicaciones prácticas estuvo compensado por un empobrecimiento especulativo inevitable.

Estas breves observaciones completan todo lo que ya hemos dicho sobre lo que separa profundamente los puntos de vista respectivos del Oriente y del Occidente: en Oriente la tradición es verdaderamente toda la civilización, puesto que abarca, por sus consecuencias, todo el ciclo de los conocimientos verdaderos, de cualquier orden que sean, y todo el conjunto de las instituciones sociales; todo está incluido en ella en germen desde el origen, por el hecho mismo que ella asienta los principios universales de donde se derivan todas las cosas con sus leyes y sus condiciones, y la adaptación necesaria a una época cualquiera no puede consistir más que en un desarrollo adecuado, según un espíritu rigurosamente deductivo y analógico, de las soluciones y de las explicaciones que convienen de manera más especial a la mentalidad de esta época. Se concibe que, en tales condiciones, la influencia de la tradición tenga una fuerza a la cual no podría sustraerse y que cualquier cisma, cuando se produce, termine inmediatamente en la constitución de una pseudo-tradición; en cuanto a romper abierta y definitivamente todo vínculo tradicional,

ningún individuo tiene el deseo de hacerlo, así como tampoco la posibilidad. Esto permite comprender también la naturaleza y los caracteres de la enseñanza por la cual se transmite, con los principios, el conjunto de las disciplinas propias para asimilar e integrar todas las cosas a la intelectualidad de una civilización.

Capítulo XVI

LA ENSEÑANZA TRADICIONAL

Hemos dicho que la casta superior, la de los Brahmanes, tiene por función esencial la de conservar y transmitir la doctrina tradicional; ésta es su verdadera razón de ser, puesto que es sobre esta doctrina sobre la que reposa todo el orden social, que no podría encontrar en otra parte los principios sin los cuales no hay nada estable ni durable. Ahí donde la tradición lo es todo, los que son sus depositarios deben lógicamente serlo todo; o por lo menos, como la diversidad de funciones necesarias al organismo social acarrea una incompatibilidad entre ellas y exige su realización por individuos diferentes, estos individuos dependen todos esencialmente de los depositarios de la tradición, puesto que si no participasen efectivamente en ésta no podrían tampoco participar eficazmente en la vida colectiva; éste es el sentido verdadero y completo de la autoridad espiritual e intelectual que pertenece a los Brahmanes. Ésta es también, al mismo tiempo, la explicación del vínculo profundo e indefectible que une el discípulo al maestro, no sólo en la India, sino en todo el Oriente y del cual se buscaría en vano algo análogo en el Occidente moderno; la función del instructor es verdaderamente, en efecto, una “paternidad espiritual”, y, por esto, el acto ritual y simbólico por el cual comienza, es un nacimiento, para el que es admitido a recibir la enseñanza por una transmisión regular. Es esta idea de “paternidad espiritual” la que expresa muy exactamente la palabra *Gurú*, que designa al instructor entre los hindúes, y que tiene también el sentido de “antepasado”; es a esta misma idea a la que hace alusión entre los árabes la palabra *Shaij*, que, con el sentido propio de “anciano”, tiene un empleo idéntico. En China, la concepción dominante de la “solidari-

dad de la raza” da al pensamiento correspondiente un matiz distinto y hace asimilar el papel del instructor al de un “hermano mayor”, guía y apoyo natural de los que le siguen en la vía tradicional; y que no se tornará un “antepasado” sino después de su muerte; pero la expresión “nacer al conocimiento” es también, como por dondequiera, de uso corriente.

La enseñanza tradicional se transmite en condiciones que están determinadas estrictamente por su naturaleza; para producir su pleno efecto, debe siempre adaptarse a las posibilidades intelectuales de cada uno de aquellos a los cuales se dirige, y graduarse en proporción a los resultados ya obtenidos, lo que exige por parte del que la recibe y que quiere ir más lejos, un esfuerzo constante de asimilación personal y efectiva. Ésas son consecuencias inmediatas de la manera como es considerada toda la doctrina, y ello indica la necesidad de la enseñanza oral o directa, a la que nada puede suplir, y sin la cual, por lo demás, la conexión de una “filiación espiritual” regular y continua faltaría inevitablemente, fuera de ciertos casos muy excepcionales en los que la continuidad puede estar asegurada de otro modo, y de manera muy difícilmente explicable en lenguaje occidental para que nos detengamos sobre este punto. Sea como fuere, el oriental está al abrigo de esta ilusión, demasiado común en Occidente, que consiste en creer que todo se puede aprender en los libros, y que termina por poner la memoria en el lugar de la inteligencia; para él, los textos nunca han tenido más que el valor de un “apoyo”, en el sentido en el cual ya hemos empleado a menudo esta palabra, y su estudio no puede ser más que la base para un desarrollo intelectual, sin confundirse jamás con este mismo desarrollo: esto reduce la erudición a su justo valor, colocándola en el rango inferior, único que le conviene normalmente, el de medio subordinado y accesorio del conocimiento verdadero.

Hay también otro aspecto bajo el cual la vía oriental está en oposición absoluta con los métodos occidentales: los mo-

dos de la enseñanza tradicional, que la hacen, no precisamente “esotérica”, sino más bien “iniciática”, se oponen evidentemente a toda difusión inconsciente, difusión más nociva que útil a los ojos de quien no se engañe con ciertas apariencias. Desde luego, está permitido dudar del valor y del alcance de una enseñanza distribuida indistintamente, y bajo forma idéntica a individuos desigualmente dotados, los más distintos en aptitudes y temperamento, como la que se practica actualmente en todos los pueblos europeos: este sistema de instrucción, sin duda el más imperfecto de todos, lo exige la manía igualitaria, que ha destruido, no sólo la noción verdadera, sino hasta el sentimiento más o menos vago de la jerarquía; y sin embargo, a los ojos de las gentes para quienes los “hechos” son la base de todo criterio, según el espíritu de la ciencia experimental moderna, ¿habría, si no estuviesen completamente cegados por sus prejuicios sentimentales, un hecho más evidente que el de las desigualdades naturales, tanto en el orden intelectual como en el orden físico? Luego, hay otra razón por la cual el oriental, que no tiene el menor espíritu de propaganda, al no encontrar ningún interés en querer difundir a toda costa sus concepciones, se opone resueltamente a toda “vulgarización”: y es que ésta deforma y desnaturaliza inevitablemente la doctrina, al pretender ponerla al nivel de la mentalidad común, con el pretexto de hacerla accesible; no le corresponde a la doctrina rebajarse y restringirse a la medida del entendimiento limitado del vulgo; toca a los individuos elevarse, si pueden, a la aprehensión de la doctrina en su pureza integral. Éstas son las únicas condiciones posibles de formación de una “élite” intelectual, por una selección apropiada, deteniéndose cada uno necesariamente en el grado que corresponde a la extensión de su propio “horizonte mental”; y es también el obstáculo para todos los desórdenes que suscita, cuando se generaliza, una semiciencia mucho más nefasta que la ignorancia pura y simple; así pues, los orientales estarán siempre mucho más persuadidos de los inconvenientes

muy reales de la “instrucción obligatoria”, que de sus supuestos beneficios; y, a nuestro juicio, les sobra razón.

Habría que decir otras muchas cosas sobre la naturaleza de la enseñanza tradicional, que es posible considerar bajo aspectos más profundos todavía; pero, como no tenemos la pretensión de agotar estas cuestiones, nos atendremos a estas observaciones, que se refieren más inmediatamente al punto de vista en el que nos hemos colocado aquí. Estas últimas consideraciones, lo repetimos, no sólo valen para la India, sino para todo el Oriente; parece pues que habrían debido encontrar sitio más apropiado en la segunda parte de este estudio, pero hemos preferido exponerlas aquí, pensando que podrían ser comprendidas mejor después de lo que teníamos que decir en particular de las doctrinas hindúes, que constituyen un ejemplo muy representativo de las doctrinas tradicionales en general. Antes de terminar, sólo nos queda por precisar, tan brevemente como sea posible, lo que hay que pensar de las interpretaciones occidentales de estas mismas doctrinas hindúes; y por lo demás, para algunas de ellas, ya lo hicimos de manera casi suficiente, a medida que se presentó la oportunidad en todo el curso de esta exposición.

CUARTA PARTE:

LAS INTERPRETACIONES OCCIDENTALES

Capítulo I:

EL ORIENTALISMO OFICIAL

Del orientalismo oficial diremos aquí poca cosa, porque ya señalamos, en muchas ocasiones, la insuficiencia de sus métodos y la falsedad de sus conclusiones: si lo hemos tenido así casi constantemente a la vista, cuando no nos hemos preocupado en ningún caso de las otras interpretaciones occidentales, es por presentarse al menos con una apariencia de seriedad que las otras no tienen, lo que nos obliga a establecer una diferencia a su favor. No queremos de ningún modo contestar la buena fe de los orientalistas, que por lo general está fuera de duda, como tampoco la realidad de su erudición especial; lo que discutimos es su competencia para todo lo que va más allá del dominio de la simple erudición. Es necesario, por lo demás, rendir un homenaje a la modestia muy laudable con la cual algunos de ellos, teniendo consciencia de los límites de su verdadera competencia, rechazan entregarse a un trabajo de interpretación de las doctrinas; pero, desgraciadamente, éstos son una minoría, y la mayor parte está constituida por los que, tomando la erudición por un fin en sí misma, como lo dijimos al principio, creen muy sinceramente que sus estudios lingüísticos e históricos les dan derecho para hablar de toda clase de cosas. Creemos que no se es lo bastante severo con estos últimos, por los métodos que emplean y los resultados que obtienen, guardando respeto, como es natural, a las individualidades que pueden merecerlo en todos los as-

pectos, ya que son muy poco responsables de sus prejuicios y de sus ilusiones.

El exclusivismo es una consecuencia natural de la estrechez de miras, de lo que hemos llamado la “miopía intelectual”, y este defecto mental parece tan incurable como la miopía física; por lo demás, es, como ésta, una deformación producida por el efecto de ciertos hábitos que conducen a ella insensiblemente y sin que se dé uno cuenta, por más que sea necesario sin duda estar predispuesto. En estas condiciones no hay motivo para asombrarse de la hostilidad de la que da prueba la mayoría de los orientalistas contra los que no se someten a sus métodos ni adoptan sus conclusiones; éste no es más que un caso particular de las consecuencias que trae normalmente el abuso de la especialización, y una de las innumerables manifestaciones de este espíritu “científico” que se toma demasiado fácilmente por el verdadero espíritu científico. Sólo que, a pesar de todas las excusas que se puedan encontrar para la actitud de los orientalistas, los pocos resultados de valor a que han dado cima en sus trabajos, desde el punto de vista especial de la erudición, que es el suyo, están muy lejos de compensar el mal que pueden hacer a la intelectualidad general, obstruyendo todas las otras vías, que podrían conducir mucho más lejos a los que fuesen capaces de seguirlas; dados los prejuicios del Occidente moderno, basta, para desviar de estas vías a casi todos los que se viesan tentados de seguirlas, declarar solemnemente que esto “no es científico”, porque ello no está conforme con los métodos y las teorías aceptadas y enseñadas oficialmente en las Universidades. En cuanto se trata de defenderse contra un peligro cualquiera, no se pierde generalmente el tiempo en buscar responsabilidades; si algunas opiniones son peligrosas intelectualmente, y pensamos que éste es el caso aquí, habrá que esforzarse por destruirlas sin preocuparse de los que las emitieron o las defienden, y cuya honorabilidad de ningún modo es puesta en tela de juicio. Las consideraciones de personas, que son muy poca cosa con respecto a las ideas, no podrían im-

pedir legítimamente que se combatan las teorías que son un obstáculo para ciertas realizaciones; por lo demás, como estas realizaciones, sobre las cuales insistiremos en nuestra conclusión, no son inmediatamente posibles, y como nos está prohibida toda preocupación de propaganda, el medio más eficaz de combatir las teorías en cuestión no es discutir indefinidamente en el terreno en que ellas se colocan, sino hacer aparecer las razones de su falsedad, restableciendo la verdad pura y simple, única que importa de manera esencial a los que pueden comprenderla.

Ésa es la gran diferencia, sobre la cual no hay acuerdo posible con los especialistas de la erudición: cuando hablamos de verdad, no entendemos simplemente por esto una verdad de hecho, que sin duda tiene su importancia, pero secundaria y contingente; lo que nos interesa en una doctrina es la verdad, en el sentido absoluto de la palabra, de lo que está expresado por ella. Por el contrario, los que se colocan en el punto de vista de la erudición no se preocupan de ningún modo de la verdad de las ideas en el fondo, no saben lo que es esto, ni siquiera si existe, y no se lo preguntan; la verdad no es nada para ellos, fuera del caso muy especial en que se trate exclusivamente de verdad histórica. La misma tendencia se afirma, de igual modo, entre los historiadores de la filosofía: lo que les interesa no es saber si tal idea es verdadera o falsa, o en qué medida lo es; se trata únicamente de saber quién emitió esta idea, en qué términos la formuló, en qué fecha y en qué circunstancias accesorias lo hizo; y esta historia de la filosofía, que no ve nada fuera de los textos y de los detalles biográficos, pretende sustituir a la filosofía misma, que acaba así por perder lo poco de valor intelectual que había podido quedarle en los tiempos modernos. Por otra parte, no hay ni que decir que tal actitud es todo lo que han establecido en su beneficio los representantes de la ciencia oficial en todos los órdenes, y los orientalistas quizá más completamente todavía que los otros. La voluntad bien determinada de no tolerar lo que podría ser peligroso para las opiniones admitidas, y de

tratar de desacreditarlo por todos los medios, encuentra su justificación en los mismos prejuicios que ciegan a las gentes de miras estrechas, y que las impulsan a negar todo valor a lo que no sale de su escuela; en esto también, no incriminamos su buena fe, sino que comprobamos simplemente el efecto de una tendencia muy humana, por la cual se está más persuadido de una cosa mientras más se tiene por ella un interés cualquiera*.

* *Nota del Traductor: En las tres primeras ediciones, este capítulo terminaba con el párrafo siguiente:*

Creemos haber dicho lo bastante para precisar nuestra posición con respecto al orientalismo oficial, de manera que no haya sitio para ningún equívoco, y para no permitir que se nos atribuyan otras intenciones que las que tenemos en realidad. Sin embargo, para terminar con este orientalismo, nos queda todavía por tratar un punto al que los recientes acontecimientos dan una especie de actualidad muy particular: queremos hablar de la influencia alemana, de la cual lleva la huella muy nítida, en el doble aspecto de los métodos que emplea y del espíritu mismo con el cual pretende interpretar las doctrinas, sobre todo cuando se trata especialmente de las doctrinas hindúes.

Capítulo II

LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

Es a propósito el decir aquí algunas palabras concernientes a lo que se llama la “ciencia de las religiones”, porque aquello de lo que trata debe precisamente su origen a los estudios indianistas; esto hace ver inmediatamente que la palabra “religión” no es tomada en el sentido exacto que nosotros le hemos reconocido. En efecto, Burnouf, que parece que fue el primero que dio su denominación a esta ciencia, o llamada tal, descuida hacer figurar la moral entre los elementos constitutivos de la religión, que reduce así a dos: la doctrina y el rito; esto le permite hacer entrar en ella cosas que no se relacionan en absoluto con el punto de vista religioso, porque reconoce al menos con razón que no hay moral en el *Vêda*. Tal es la confusión fundamental que se encuentra en el punto de partida de la “ciencia de las religiones”, que pretende reunir bajo su mismo nombre todas las doctrinas tradicionales, de cualquier naturaleza que sean en realidad; pero otras muchas confusiones han venido a agregarse a éstas, sobre todo desde que la erudición alemana introdujo en este dominio su temible aparato de exégesis, de “crítica de los textos” y de “hipercrítica”; más propia para impresionar a los ingenuos que para conducir a conclusiones serias.

La pretendida “ciencia de las religiones” descansa toda entera sobre algunos postulados que son otras tantas ideas preconcebidas: así, por ejemplo, se admite que toda doctrina ha debido comenzar por el “naturalismo”, en el cual, por el contrario, vemos nosotros una desviación que, dondequiera que se produjo, estuvo en oposición con las tradiciones primordiales y regulares; y, a fuerza de torturar los textos que no

se comprenden, se acaba siempre por sacar de ellos alguna interpretación conforme con este espíritu “naturalista”. Así es como fue elaborada toda la teoría de los “mitos”, y principalmente la del “mito solar”, el más famoso de todos, uno de cuyos principales propagadores fue Max Müller, que hemos tenido ya ocasión de citar en varias circunstancias porque es muy representativo de la mentalidad de los orientalistas, e inclusive de los orientalistas alemanes, aunque hayan vivido en Inglaterra y escrito en inglés*. Esta teoría del “mito solar” no es otra cosa que la teoría astro-mitológica emitida y sostenida en Francia, hacia el fin del siglo XVIII, por Dupuis y Volney¹. Se sabe la aplicación que se hizo de esta concepción al Cristianismo, así como a todas las otras doctrinas, y señalamos ya la confusión que implica esencialmente: en cuanto se observa en el simbolismo una correspondencia con ciertos fenómenos astronómicos, se concluye inmediatamente que no hay ahí más que una representación de dichos fenómenos, cuando éstos mismos, en realidad, son símbolos de algo que es de otro orden, y la correspondencia observada no es más que una aplicación de la analogía que liga armónicamente todos los grados del ser. En estas condiciones, no es muy difícil encontrar “naturalismo” por todas partes, y hasta sería asombroso que no se encontrara, desde el momento que el símbolo, que pertenece por fuerza al orden natural, es tomado por lo que representa; el error es, en el fondo, el mismo que el de los “nominalistas” que confunden la idea con la palabra que sirve para expresarla; y así es cómo, los eruditos modernos, alentados por el prejuicio que les hace imaginarse a todas las civilizaciones como construidas sobre el tipo greco-romano, fabrican ellos mismos los mitos por incompreensión de los símbolos, la cual es la única manera de que éstos puedan nacer.

* Nota del Traductor: En las tres primeras ediciones, aparecía a continuación el párrafo siguiente: “Por lo demás, en éste, como en otros muchos casos, en particular en el del ‘arianismo’ imaginado por Pictet, y del cual Burnouf fue también un gran partidario, los alemanes no inventaron nada, sino que se apropiaron simplemente las concepciones de las que creían obtener alguna ventaja”.

¹ Dupuis, *Origine de tous les cultes*. Volney, *Les Ruines*.

Se debe comprender por cuál motivo calificamos un estudio de este género de “pretendida ciencia”, y por qué razón nos es del todo imposible tomarla en serio; hay que agregar también que, aparentando un aire de imparcialidad desinteresada, y ostentando la necia pretensión de “dominar todas las doctrinas”², lo cual rebasa la justa medida en este sentido, esta “ciencia de las religiones” es simplemente, la mayor parte del tiempo, un instrumento vulgar de polémica entre las manos de gente cuya intención verdadera es la de servirse de ella contra la religión, entendida esta vez en su sentido propio y habitual. Este empleo de la erudición con un espíritu negador y disolvente es natural a los fanáticos del “método histórico”; es el espíritu mismo de este método esencialmente antitradicional, al menos desde que se le hace salir de su dominio legítimo; y por ello a cuantos conceden un valor real al punto de vista religioso se les recusa como incompetentes. Sin embargo, entre los especialistas de la “ciencia de las religiones” hay algunos que, en apariencia por lo menos, no van tan lejos: son los que pertenecen a la tendencia, muy alemana también, del “Protestantismo liberal”, pero éstos, conservando nominalmente el punto de vista religioso, quieren reducirlo a un simple “moralismo”, lo que equivale de hecho a destruirlo por la doble supresión del dogma y del culto, en nombre de un “racionalismo” que no es más que un sentimentalismo disfrazado. Así pues, el resultado final es el mismo que para los no creyentes puros y simples, amantes de “moral independiente”, por más que la intención esté quizá mejor disimulada; ésta no es, en suma, más que la terminación lógica de las tendencias que el espíritu protestante, que es también el espíritu germánico moderno, lleva en sí desde el principio. Se ha visto recientemente una tentativa, felizmente desenmascarada, para hacer penetrar este mismo espíritu, bajo el nombre de modernismo, en el propio Catolicismo, y es también de Alemania de donde partió este movimiento, que se proponía reemplazar la religión por una vaga “religiosidad”, es decir por una aspi-

² Burnouf, *La Science des Religions*, p. 6.

ración sentimental que la “vida moral” basta para satisfacer, y que, para llegar a ella, debía esforzarse por destruir los dogmas aplicándoles la “crítica” e inventando una teoría de su “evolución”, es decir, sirviéndose siempre de esta misma arma de guerra que es la “ciencia de las religiones”, que acaso no tuvo nunca otra razón de ser.

Hemos dicho ya que el espíritu “evolucionista” es inherente al “método histórico”, y se puede ver una aplicación del mismo, entre otras muchas, en esta singular teoría según la cual las concepciones religiosas, o que se supone religiosas, habrían debido pasar necesariamente por una serie de fases sucesivas, de las cuales las principales llevan comúnmente los nombres de fetichismo, de politeísmo y de monoteísmo. Esta hipótesis es comparable a la que fue emitida en el dominio de la lingüística, y según la cual las lenguas, en el curso de su desarrollo, pasarían sucesivamente por las formas monosilábica, aglutinante y flexiva: ésta es una suposición del todo gratuita, que no está confirmada por ningún hecho, y a la cual los hechos son también claramente contrarios, dado que jamás se ha podido descubrir el menor indicio del paso real de una a la otra de estas formas; lo que se ha tomado por tres fases sucesivas, en virtud de una idea preconcebida, son simplemente tres tipos distintos a los cuales se unen respectivamente los diversos grupos lingüísticos, permaneciendo cada uno siempre en el tipo al cual pertenece. Se puede decir lo mismo de otra hipótesis de orden más general, la que Auguste Comte formuló bajo el nombre de “ley de los tres estados”, y en la cual transforma en estados sucesivos los dominios diferentes del pensamiento, que siempre pueden existir simultáneamente, pero entre los cuales quiere ver una incompatibilidad, porque se imaginó que todo conocimiento posible tenía exclusivamente por objeto la explicación de los fenómenos naturales, lo que no se aplica en realidad más que al solo conocimiento científico. Se ve que esta concepción caprichosa de Comte, que sin ser propiamente “evolucionista” tenía algo de este mismo espíritu, está emparentada con la hipótesis del

“naturalismo” primitivo, puesto que en ella las religiones no pueden ser más que ensayos prematuros y provisionales, al mismo tiempo que una preparación indispensable de lo que será más tarde la preparación científica; y en el desarrollo mismo de la fase religiosa, Comte cree poder establecer precisamente, como otras tantas subdivisiones, los tres grados, fetichista, politeísta y monoteísta. No insistiremos más sobre la exposición de esta concepción, por lo demás generalmente conocida, pero hemos creído oportuno marcar la correlación, muy a menudo inadvertida, de puntos de vista diversos, que proceden todos de las mismas tendencias generales del espíritu occidental moderno.

Para acabar de mostrar lo que hay que pensar de estas tres pretendidas fases de las concepciones religiosas recordaremos ante todo lo que anteriormente dijimos: que no ha habido jamás ninguna doctrina esencialmente politeísta, y que el politeísmo no es, como los “mitos” que se unen a él tan estrechamente, más que una grosera deformación que resulta de una incompreensión profunda; por lo demás, politeísmo y antropomorfismo no se generalizaron verdaderamente sino entre los griegos y los romanos, y en otras partes permanecieron en el dominio de los errores individuales. Toda doctrina verdaderamente tradicional es, pues, en realidad monoteísta, o, más exactamente, es una “doctrina de unidad”, o también de “no-dualidad”, que se vuelve monoteísta cuando se la quiere traducir en modo religioso; en cuanto a las religiones propiamente dichas, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, es demasiado evidente que son puramente monoteístas. Ahora, por lo que se refiere al fetichismo, esta palabra de origen portugués significa literalmente “hechicería”; lo que designa no es, pues, religión o alguna cosa más o menos análoga, sino magia, y hasta de la clase más inferior. La magia no es de ningún modo una forma de religión, ya se la suponga primitiva o desviada, y tampoco es, como otros lo han sostenido, algo que se opone en su esencia a la religión, una especie de “contra-religión”, si se puede emplear esta expresión; en fin,

tampoco es de ella de donde surgieron a la vez la religión y la ciencia, según una tercera opinión que no está mejor fundada que las dos precedentes; todas estas confusiones muestran que los que hablan de esto no saben de qué se trata. En realidad, la magia pertenece al dominio de la ciencia, y, más precisamente, de la ciencia experimental; a ella corresponde el manejo de ciertas fuerzas, que en el Extremo Oriente son llamadas “influencias errantes”, y cuyos efectos, por extraños que puedan parecer, no dejan de ser fenómenos naturales que tienen sus leyes como todos los otros. Esta ciencia es sin dudar susceptible de una base tradicional, pero, aun así, sólo tiene el valor de una aplicación contingente y secundaria; hay que agregar también, para estar al tanto de su importancia, que es generalmente desdeñada por los verdaderos poseedores de la tradición, los que, salvo en ciertos casos especiales y determinados, la abandonan a los juglares errantes, que sacan provecho de ella divirtiéndola a la multitud. Estos magos se encuentran a menudo en la India, donde se les da comúnmente la denominación árabe de *faqirs*, es decir, “pobres” o “mendigos”, y son hombres a quienes su incapacidad intelectual ha detenido en el camino de una realización metafísica; como ya lo hemos dicho, interesan sobre todo a los extranjeros, y no merecen más consideración que la que les conceden sus compatriotas. No queremos discutir de ningún modo la realidad de los fenómenos producidos así, aunque a veces sólo sean imitados o simulados, en condiciones que suponen por otra parte un poder de sugestión poco común, junto al cual los resultados obtenidos por los occidentales que tratan de entregarse al mismo género de experimentación, aparecen como despreciables e insignificantes, lo que discutimos es el interés de estos fenómenos, que son absolutamente independientes de la doctrina pura y de la realización metafísica que aquella admite. Éste es el momento de recordar que todo lo que proviene del dominio experimental nunca prueba nada, a menos que sea negativamente, y puede servir cuando mucho para ilustración de una teoría; un ejemplo no es ni un argumento ni

una explicación, y nada es más ilógico que hacer depender un principio, aunque sea relativo, de una de sus aplicaciones particulares.

Si hemos querido precisar aquí la verdadera naturaleza de la magia, es porque se hace desempeñar a ésta un papel considerable en cierta concepción de la “ciencia de las religiones”, que es la llamada “escuela sociológica”; después de haber buscado largo tiempo, sobre todo para dar una explicación psicológica de los “fenómenos religiosos”, se trata más bien ahora, en efecto, de dar de ellos una explicación sociológica, y ya hemos hablado de esto a propósito de la definición de religión; a nuestro juicio, estos dos puntos de vista son tan falsos el uno como el otro, e igualmente incapaces de dar cuenta de lo que es verdaderamente la religión, y con mayor razón de la tradición en general. Auguste Comte quería comparar la mentalidad de los antiguos con la de los niños, lo que era bastante ridículo; pero lo que no lo es menos, es que los sociólogos actuales pretenden asimilarla a la de los salvajes, que ellos llaman “primitivos”, cuando nosotros, por el contrario, los consideramos como degenerados. Si los salvajes hubiesen estado siempre en el estado inferior en que los vemos no podría explicarse que exista entre ellos una multitud de usos que ellos mismos no comprenden ya, y que, siendo muy diferentes de lo que se encuentra por dondequiera, lo que excluye la hipótesis de una importación extranjera, no pueden ser considerados sino como vestigios de civilizaciones desaparecidas, civilizaciones que debieron ser, en una antigüedad muy remota, hasta prehistórica, las de los pueblos de los que estos salvajes actuales son los descendientes y los últimos restos; señalamos esto para permanecer en el terreno de los hechos y sin perjuicio de otras razones más profundas, que son también más decisivas a nuestros ojos, pero que serían muy poco accesibles a los sociólogos y a otros “observadores” analistas. Añadiremos simplemente que la unidad esencial y fundamental de las tradiciones permite a menudo interpretar, por un empleo juicioso de la analogía, y teniendo

siempre en cuenta la diversidad de las adaptaciones, condicionada por la de las mentalidades humanas, las concepciones a las cuales se ligaban primitivamente los usos de los que acabamos de hablar, antes de que fueran reducidos al estado de “supersticiones”; de igual manera, la misma unidad permite también comprender en una amplia medida las civilizaciones que sólo nos han dejado monumentos escritos o figurados: es lo que indicamos desde el principio, hablando de los servicios que el verdadero conocimiento del Oriente podría hacer a todos los que quieren estudiar seriamente la antigüedad, y que, tratando de obtener enseñanzas que valgan la pena, no se contentan con el punto de vista del todo exterior y superficial de la simple erudición.

Capítulo III

EL TEOSOFISMO

Si se debe, aunque deplorando la ceguera de los orientistas oficiales, respetar por lo menos su buena fe, no sucede lo mismo cuando se trata de los autores y propagadores de ciertas teorías de las que vamos a hablar ahora, y que no pueden tener por efecto más que desacreditar los estudios orientales y alejar de ellos a los espíritus serios pero mal informados, presentando como la expresión auténtica de las doctrinas de la India, un tejido de divagaciones y de absurdos, indignos sin duda de retener su atención. La difusión de estos desvaríos, por lo demás, no sólo tiene el inconveniente negativo, pero ya grave, que acabamos de señalar; como la de muchas cosas análogas, es, además, eminentemente apropiado para desequilibrar los espíritus más débiles y las inteligencias menos sólidas que los toman en serio, y a este respecto constituye un verdadero peligro para la mentalidad en general, peligro cuya realidad testimonian demasiados ejemplos lamentables. Estas empresas son tanto menos inofensivas cuanto que los occidentales de hoy tienen una marcada tendencia a dejarse atrapar por todo lo que presenta apariencias extraordinarias y maravillosas; el desarrollo de su civilización en un sentido exclusivamente práctico, al quitarles toda dirección intelectual efectiva, abre el camino a todas las extravagancias pseudo-científicas y pseudo-metafísicas, por poco que parezcan aptas para satisfacer este sentimiento que desempeña en ellos un papel considerable, en razón de la ausencia misma de la intelectualidad verdadera. Además, el hábito de dar la preponderancia a la experimentación en el dominio científico, el de apegarse casi exclusivamente a los hechos y de atribuirles más valor que a las ideas, viene también a reforzar la posición de todos los

que, para edificar las teorías más inverosímiles, pretenden apoyarse en fenómenos cualesquiera, verdaderos o supuestos, a menudo mal comprobados, y en todo caso mal interpretados, y que tienen por esto mismo muchas más probabilidades de éxito entre el gran público que los que deseando enseñar doctrinas serias y seguras se dirigen únicamente a la pura inteligencia. Ésta es la explicación muy natural de la concordancia, desconcertante a primera vista, que existe, como se puede comprobar en Inglaterra y sobre todo en América, entre el desarrollo exagerado del espíritu práctico y un despliegue casi indefinido de toda clase de locuras semi religiosas, en las cuales la experimentación y el pseudo-misticismo de los pueblos anglosajones encuentran a la vez su satisfacción; esto prueba que, a pesar de las apariencias, la mentalidad más práctica no es la mejor equilibrada.

En la misma Francia, el peligro que señalamos no es despreciable por ser menos visible; lo es tanto menos cuanto que el espíritu de imitación del extranjero, la influencia de la moda y la necedad mundana se unen para favorecer la expansión de semejantes teorías en ciertos medios y para hacerles encontrar en ellos los elementos materiales de una difusión más amplia todavía, por una propaganda que reviste hábilmente formas múltiples para llegar a los públicos más diversos. La naturaleza de este peligro y su gravedad no permiten guardar ningún miramiento a los que son la causa de él; estamos aquí en el dominio del charlatanismo y de la fantasmagoría, y, si hay que compadecer muy sinceramente a los ingenuos que forman la mayoría de los que se complacen en ellos, las gentes que conducen conscientemente esta clientela de cándidos y hacen que sirva a sus intereses, en cualquier orden que sea, sólo deben inspirar menosprecio. Hay por otra parte, en esta clase de cosas, varias maneras de ser engañado, y la adhesión a las teorías en cuestión está lejos de ser la única; entre los mismos que las combaten por razones diversas, la mayoría están insuficientemente armados y cometen la falta involuntaria, pero capital sin embargo, de tomar por ideas

verdaderamente orientales lo que no es más que el producto de una aberración puramente occidental; sus ataques, dirigidos a menudo con las más laudables intenciones, pierden por esto casi todo su alcance real. Por otra parte, algunos orientalistas oficiales toman también en serio estas teorías; no queremos decir que las consideren como verdaderas en sí mismas, porque, dado el punto de vista especial en el cual se colocan, no se plantean siquiera la cuestión de su verdad o de su falsedad; pero las consideran erróneamente como representativas de cierta parte o de cierto aspecto de la mentalidad oriental, y en ello están engañados: por no conocer esta mentalidad, y con tanta mayor facilidad cuanto que no les parece encontrar allí para ellos una competencia incómoda. Hay también a veces extrañas alianzas, principalmente en el terreno de la “ciencia de las religiones”, de las que Burnouf da el ejemplo; quizá este hecho se explica simplemente por la tendencia antirreligiosa y antitradicional de esta pretendida ciencia, tendencia que la pone naturalmente en relaciones de simpatía y hasta de afinidad con todos los elementos disolventes que, por otros medios, persiguen un trabajo paralelo y concordante. El que no quiera atenerse a las apariencias podría hacer observaciones muy curiosas y muy instructivas, en éste como en otros dominios, sobre la parte que es posible extraer a veces del desorden y de la incoherencia, o de lo que así parece, con vistas a la realización de un plan bien definido, y sin que lo sepan los que no son más que instrumentos más o menos conscientes; éstos son, en cierto modo, medios políticos; pero de una política un poco especial y, por lo demás, contrariamente a lo que algunos podrían creer, la política, hasta en el sentido más estrecho en que se la entiende por lo común, no es del todo extraña a las cosas que consideramos en este momento.

Entre las pseudo doctrinas que ejercen una influencia nefasta sobre porciones más o menos extensas de la mentalidad occidental, y que, siendo de origen muy reciente, pueden agruparse en su mayor parte bajo la denominación común de

“neo-espiritualismo”; las hay, como el ocultismo y el espiritismo por ejemplo, sobre las que no diremos nada aquí, porque no tienen ningún punto de contacto con los estudios orientales; de la que se trata más precisamente, y que no tiene de oriental más que la forma exterior bajo la cual se presenta, es la que llamaremos el “teosofismo”. El empleo de esta palabra, a pesar de lo que tiene de inusitado, se justifica suficientemente por el cuidado de evitar confusiones; no es posible, en efecto, servirse en este caso de la palabra “teosofía”, que existe desde hace largo tiempo para designar, entre las especulaciones occidentales, otra cosa mucho más respetable, cuyo origen debe buscarse en la Edad Media; aquí se trata únicamente de las concepciones que pertenecen en propiedad a la organización contemporánea que se intitula “Sociedad Teosófica”, cuyos miembros son “teosofistas”, expresión que por otra parte es de uso corriente en inglés, y no “teósofos”. No podemos ni queremos hacer aquí, ni siquiera someramente, la historia, sin embargo interesante bajo ciertos aspectos, de esta “Sociedad Teosófica”, cuya fundadora supo poner en juego, gracias a la influencia singular que ejerció en los que la rodeaban, los conocimientos bastante variados que poseía, y que les faltan totalmente a sus sucesores; su pretendida doctrina, formada de elementos tomados en las fuentes más diversas, a menudo de valor dudoso, y unidos en un sincretismo confuso y poco coherente, se presentó al principio bajo la forma de un “Budismo esotérico” que, como ya lo indicamos, es puramente imaginario; terminó recientemente en un llamado “Cristianismo esotérico” que no es menos caprichoso. Nacida en América, esta organización, aunque aparecía como internacional, se volvió puramente inglesa por su dirección, excepto algunas ramas disidentes de muy pequeña importancia; a pesar de todos sus esfuerzos, apoyados por ciertas protecciones que le aseguran consideraciones políticas que no precisaremos, nunca ha podido reclutar más que un pequeño número de hindúes descarriados, profundamente menospreciados por sus compatriotas, pero cuyos nombres pueden

causar impresión a la ignorancia europea; por lo demás, se cree muy generalmente en la India que ésta no es más que una secta protestante de un género algo particular, asimilación que parecen justificar a la vez su personal, sus procedimientos de propaganda y sus tendencias “moralistas”, sin hablar de su hostilidad, ya solapada, ya violenta, contra todas las instituciones tradicionales. En el aspecto de las producciones intelectuales, han aparecido sobre todo, desde las indigestas compilaciones del principio, una multitud de relatos fantásticos, debidos a la “clarividencia” especial que se obtiene, según parece, por el “desarrollo de los poderes latentes del organismo humano”; ha habido también algunas traducciones bastante ridículas de textos sánscritos, acompañadas de comentarios y de interpretaciones más ridículas todavía, y que no se atreven a exponer demasiado públicamente en la India, donde se difunden de preferencia las obras que desnaturalizan la doctrina cristiana bajo el pretexto de exponer su pretendido sentido oculto; un secreto como ése, si realmente existiera en el Cristianismo, no se explicaría y no tendría ninguna razón de ser válida, porque es evidente que sería trabajo inútil el buscar profundos misterios en todas estas elucubraciones “teosofistas”.

Lo que a primera vista caracteriza al “teosofismo”, es el empleo de una terminología sánscrita bastante complicada, en la que las palabras son tomadas a menudo en un sentido muy diferente del que tienen en realidad, lo que no es asombroso, desde el momento en que sólo sirven para encubrir concepciones esencialmente occidentales, y tan alejadas como es posible de las ideas hindúes. Para dar un ejemplo, la palabra *karma*, que significa “acción” como hemos dicho, es empleada constantemente en el sentido de “causalidad”, lo cual es más que una inexactitud; pero lo más grave todavía, es que esta causalidad está concebida de manera muy especial, y que, por una falsa interpretación de la teoría del *apûrva* que expusimos a propósito de la *Mîmânsâ*, se llega a transformarla en una sanción moral. Nos hemos explicado lo bas-

tante sobre este particular para darnos cuenta de toda la confusión de puntos de vista que supone esta deformación y, sin embargo, al reducirla a lo esencial, hacemos a un lado todos los absurdos accesorios de los que está rodeada; sea como fuere, muestra cuánto se ha penetrado el “teosofismo” de esta sentimentalidad tan especial de los occidentales, y por lo demás, para ver hasta dónde llega el “moralismo” y el pseudomisticismo, no hay más que abrir cualquiera de las obras en las que se expresan estas concepciones; y también, cuando se examinan obras más o menos recientes, se percibe que se van acentuando todavía más estas tendencias, quizá porque los jefes de la organización tienen una mentalidad cada vez más mediocre, pero quizá también esta orientación es verdaderamente la que responde mejor al fin que se proponen. La sola razón de ser de la terminología sánscrita en el “teosofismo” es la de dar a lo que hace las veces de doctrina (porque no consentimos en llamar a esto una doctrina) una apariencia propia para ilusionar a los occidentales y seducir a algunos de entre ellos, que aman el exotismo en la forma, pero que en cuanto al fondo, se quedan muy satisfechos con volver a encontrar ahí concepciones y aspiraciones conformes a las suyas, y que serían incapaces de comprender nada de las doctrinas auténticamente orientales; este estado de espíritu, frecuente entre las que se llaman “gentes de mundo”, es bastante comparable al de los filósofos que experimentan la necesidad de emplear palabras extraordinarias y pretenciosas para expresar ideas que, en suma, no difieren muy profundamente de las del vulgo.

El “teosofismo” concede una importancia considerable a la idea de “evolución”, lo cual es muy occidental y muy moderno; y, como la mayoría de las ramas del espiritismo, al cual está un poco ligado por sus orígenes, asocia esta idea a la de “reencarnación”. Esta última concepción parece que nació entre ciertos soñadores socialistas de la primera mitad del siglo XIX, para los cuales estaba destinada a explicar la desigualdad de las condiciones sociales, particularmente des-

agradable a sus ojos, aunque es muy natural en el fondo, y que, para el que comprende el principio de la institución de las castas, fundado sobre la naturaleza de las diferencias individuales, no se plantea; por lo demás, las teorías de este género, como las del “evolucionismo”, no explican nada realmente, y, aunque se remonte la dificultad, indefinidamente si se quiere, la dejan subsistir finalmente toda entera, si es que hay dificultad en ello; y, si no la hay, son perfectamente inútiles. Por lo referente a la pretensión de hacer remontar la concepción reencarnacionista a la antigüedad, no descansa sobre nada, si no es sobre la incompreensión de algunas expresiones simbólicas, de donde nació una grosera interpretación de la “metempsicosis” pitagórica en el sentido de una especie de “transformismo psíquico”; de igual modo se han podido tomar por vidas terrestres sucesivas lo que, no sólo en las doctrinas hindúes, sino también en el Budismo, es una serie indefinida de cambios de estado de un ser, en la que cada estado tiene sus condiciones características propias, diferentes de las de los otros, y que constituyen para el ser un ciclo de existencia que no puede recorrer más que una sola vez, y la existencia terrestre, o hasta, más generalmente, corporal, no representa más que un estado particular entre una infinidad de otros. La verdadera teoría de los estados múltiples del ser es de la más alta importancia desde el punto de vista metafísico; no podemos desarrollarla aquí, pero hemos tenido por fuerza que hacer alguna alusión a ella, principalmente a propósito del *apûrva* y de las “acciones y reacciones concordantes”. En cuanto al “reencarnacionismo”, que no es más que una necia caricatura de esta teoría, todos los orientales, salvo quizá algunos ignorantes más o menos occidentalizados cuya opinión no tiene ningún valor, se oponen a ella unánimemente; su absurdidad metafísica es fácilmente demostrable, porque admitir que un ser puede pasar varias veces por el mismo estado equivale a suponer una limitación de la Posibilidad universal, es decir a negar el Infinito, y esta negación es, en sí misma, contradictoria en sumo grado. Conviene dedicarse especial-

mente a combatir la idea de “reencarnación”, primero porque es absolutamente contraria a la verdad, como acabamos de hacerlo ver en pocas palabras, y luego por otra razón de orden más contingente, la de que esta idea, popularizada sobre todo por el espiritismo, la menos inteligente de todas las escuelas “neo-espiritualistas”, y al mismo tiempo la más difundida, es una de las que contribuyen con más eficacia a este trastorno mental que señalamos al principio del presente capítulo, y cuyas víctimas son desgraciadamente mucho más numerosas de lo que pueden pensar los que no están al corriente de estas cosas. No podemos naturalmente insistir aquí sobre ese punto de vista; pero, por otro lado, hay que agregar también que mientras los espiritistas se esfuerzan por demostrar la pretendida “reencarnación”, así como la inmortalidad del alma, “científicamente”, es decir por la vía experimental, que es incapaz de dar el menor resultado a este respecto, la mayoría de los “teosofistas” parecen ver en ella una especie de dogma o de artículo de fe que hay que admitir por motivos de orden sentimental, pero sin que haya lugar para dar de ella ninguna prueba racional o sensible. Esto prueba muy claramente que se trata de constituir una pseudo-religión, en competencia con las religiones verdaderas del Occidente, y sobre todo con el Catolicismo, porque, en lo que hace al Protestantismo, se acomoda muy bien con la multiplicidad de las sectas, que engendra espontáneamente por efecto de su ausencia de principios doctrinales; esta pseudo-religión “teosofista” trata actualmente de darse una forma definida tomando por punto central el anuncio de la venida inminente de un “gran instructor”, al que sus profetas presentan como el Mesías futuro y como una “reencarnación” del Cristo: entre las transformaciones diversas del “teosofismo”, ésta, que alumbra singularmente su concepción del “Cristianismo esotérico”, es la última en fecha, al menos hasta hoy, pero no es la menos significativa.

Capítulo IV

EL VEDANTA OCCIDENTALIZADO

Nos falta mencionar todavía, en un orden de ideas que está en mayor o menor conexión con el orden al cual pertenece el “teosofismo”, ciertos “movimientos” que, por haber tenido su punto de partida en la misma India, no dejan de ser por esto de inspiración por completo occidental, y en los cuales hay que conceder una parte preponderante a esas influencias políticas a las que ya hicimos alusión en el capítulo precedente. Su origen remonta a la primera mitad del siglo XIX, época, en la que Râm Mohun Roy fundó la *Brahma-Samâj* o “Iglesia hindú reformada”, cuya idea le fue sugerida por misioneros anglicanos, y en la que se organizó un “culto” exactamente copiado sobre el plan de los servicios protestantes. Nunca había habido, hasta ese momento, algo a lo que se pudiera aplicar una denominación tal como la de “Iglesia hindú” o de “Iglesia brahmánica”, porque semejante asimilación no era posible ni por el punto de vista esencial de la tradición hindú, ni por el modo de organización que le corresponde; fue, en efecto, la primera tentativa para hacer del Brahmanismo una religión en el sentido occidental de esta palabra, y, al mismo tiempo, se quiso hacer una religión, animada de tendencias idénticas a las que caracterizan al Protestantismo. Este movimiento “reformador” fue, como era natural, fuertemente estimulado y sostenido por el gobierno británico y por las sociedades de misiones anglo-indias; pero era demasiado manifiestamente antitradicional y demasiado contrario al espíritu hindú para que pudiera tener éxito, y no se vio en él más que lo que es en realidad, un instrumento de la dominación extranjera. Por lo demás, por el efecto inevitable de la introducción del “libre examen”, la *Brahma-Samâj* se subdivi-

dió bien pronto en múltiples “Iglesias”, como el Protestantismo al cual se aproximaba siempre más y más, hasta el punto de merecer el calificativo de “pietismo”; y, después de vicisitudes que es inútil recordar, acabó por extinguirse casi por completo. Sin embargo, el espíritu que había presidido a la fundación de esta organización no debía limitarse a una sola manifestación, y se intentaron otros nuevos ensayos análogos a medida de las circunstancias, y generalmente sin mayor éxito; citaremos solamente la *Arya-Samâj*, asociación fundada hace medio siglo por Dayânanda Saraswatî, que algunos llamaron el “Lutero de la India” y que estuvo en relaciones con los fundadores de la Sociedad Teosófica. Lo que hay que notar es que, aquí como en la *Brahma-Samâj*, la tendencia anti-tradicional tomó por pretexto un retorno a la simplicidad primitiva y a la doctrina pura del *Vêda*; para juzgar esta pretensión, basta saber cuán extraño es al *Vêda* el “moralismo”, preocupación dominante de todas estas organizaciones; pero el Protestantismo pretende también restaurar el Cristianismo primitivo en toda su pureza, y hay en esta similitud algo más que una simple coincidencia. Tal actitud no carece de habilidad para hacer aceptar las innovaciones, sobre todo en un medio fuertemente apegado a la tradición, con la cual sería imprudente romper muy abiertamente; pero si se admitiesen verdadera y sinceramente los principios fundamentales de esta tradición, se deberían admitir también, por esto mismo, todos los desarrollos y todas las consecuencias que se derivan de ella regularmente; es lo que no hacen los llamados “reformadores”, y por ello, cuantos tienen el sentido de la tradición ven sin dificultad que la desviación real no está de ningún modo del lado donde aquellos afirman que se encuentra.

Râm Mohun Roy se dedicó particularmente a interpretar el Vedanta conforme a sus propias ideas; aunque insistiendo con razón sobre la concepción de la “unidad divina”, que ningún hombre competente había objetado jamás, la expresaba en términos mucho más teológicos que metafísicos, desnaturalizaba en muchos aspectos la doctrina para acomodarla a

los puntos de vista occidentales, que se habían vuelto los suyos, e hizo algo que acabó por parecerse a una simple filosofía teñida de religiosidad, una especie de “deísmo” vestido de una fraseología oriental. Tal interpretación está pues, en su espíritu mismo, lo más lejos posible de la tradición y de la metafísica pura; no representa ya más que una teoría individual sin autoridad, e ignora totalmente la realización que es el único fin verdadero de la doctrina toda entera. Éste fue el prototipo de las deformaciones del Vedanta, porque debían producirse otras en lo sucesivo; y siempre en el sentido de un acercamiento con el Occidente, pero de un acercamiento en el cual el Oriente haría todo el gasto, con gran detrimento de la verdad doctrinal; empresa verdaderamente insensata y diametralmente contraria a los intereses intelectuales de las dos civilizaciones, pero en la que la mentalidad oriental, en su generalidad, resulta poco afectada, porque las cosas de este género le parecen del todo desdeñables. Dentro de la lógica, no es al Oriente al que corresponde acercarse al Occidente siguiéndolo en sus desviaciones mentales, como tratan de obligarlo insidiosamente, pero en vano, los propagandistas de toda especie que le manda Europa; toca al Occidente volver, por el contrario, cuando lo quiera y lo pueda, a las fuentes puras de toda intelectualidad verdadera, de las que el Oriente, por su parte, no se ha apartado jamás; y ese día el acuerdo se realizará por sí mismo, como por acrecentamiento, sobre todos los puntos secundarios que no provienen más que del orden de las contingencias.

Para volver a las deformaciones del Vedanta, si casi nadie en la India les concede importancia, como lo dijimos hace poco, es necesario, sin embargo, hacer una excepción para algunas individualidades que tienen en ello un interés especial, en el cual la intelectualidad no tiene ni la más mínima parte; hay, en efecto, algunas de estas deformaciones, cuyas razones fueron exclusivamente políticas. No referiremos aquí por qué serie de circunstancias tal *Mahârâja* usurpador, perteneciendo a la casta de los Sudras, fue conducido, para obte-

ner el simulacro de una investidura tradicional imposible, a desposeer de sus bienes a la escuela auténtica de Shankarâchârya, y a instalar en su lugar otra escuela revistiéndose falsamente del nombre y de la autoridad del mismo Shankarâchârya, y dando a su jefe el título de *Jagad-guru* o “instructor del mundo” que no pertenece legítimamente más que al único verdadero sucesor espiritual de éste. Esta escuela, naturalmente, sólo enseña una doctrina disminuida y parcialmente heterodoxa; para adaptar la exposición del Vedanta a las condiciones actuales, pretende apoyarse en las concepciones de la ciencia occidental moderna, que no tiene nada que ver con este dominio; y, de hecho, se dirige sobre todo a los occidentales, de los cuales varios hasta han recibido de ella el título honorífico de *Vêdântabhûshana* u “ornamento del Vedanta”, lo cual no carece de cierta ironía.

Otra rama más completamente desviada todavía, y más generalmente conocida en Occidente, es la que fue fundada por Vivêkânanda, discípulo del ilustre Râmakrishna, pero infiel a sus enseñanzas, y que ha reclutado sobre todo adherentes en América y en Australia, donde sostiene “misiones” y “templos”. El Vedanta se ha vuelto en ella lo que Schopenhauer creyó ver en él, una religión sentimental y “consoladora”, con una fuerte dosis de “moralismo” protestante; y bajo esta forma aminorada, se acerca extrañamente al “teosofismo”, del cual es más bien aliado natural que rival o competidor. El sesgo “evangélico” de esta pseudo-religión le asegura cierto éxito en los países anglosajones, y, hecho que muestra hasta dónde va su sentimentalismo, la mayoría de su clientela está formada por el elemento femenino, en el cual se encuentran también los agentes más ardorosos de su propaganda, porque, entiéndase bien, la tendencia del todo occidental al proselitismo reina con intensidad en estas organizaciones que no tienen de oriental más que el nombre y algunas apariencias puramente exteriores, lo estrictamente necesario para atraer a los curiosos y a los amantes de un exotismo de la calidad más mediocre. Surgido de esta extravagante invención

americana, de inspiración también muy protestante, que se intitula el “Parlamento de las religiones”, y tanto más adaptado al Occidente cuanto más profundamente desnaturalizado estaba, tal sedicente Vedanta, que no tiene por así decirlo nada ya en común con la doctrina metafísica por la cual quiere hacerse pasar, no merece que nos detengamos en él más tiempo; pero queríamos por lo menos señalar su existencia, como la de las otras instituciones similares, para poner en guardia contra las asimilaciones erróneas que podrían intentar los que las conocen y también porque, para los que no las conocen, es bueno que estén informados un poco sobre estas cosas, que son mucho menos inofensivas de lo que parecen a primera vista.

Capítulo V

ÚLTIMAS OBSERVACIONES

Al hablar de las interpretaciones occidentales nos hemos atenido voluntariamente a las generalidades, tanto como hemos podido, para no levantar cuestiones personales, a menudo irritantes y, por otra parte, inútiles cuando se trata únicamente de un punto de vista doctrinal, como es el caso aquí. Es muy curioso ver el esfuerzo que tiene que hacer la mayoría de los occidentales para comprender que las consideraciones de este orden no prueban nada absolutamente ni en pro ni en contra del valor de una concepción cualquiera; esto demuestra hasta qué grado llevan el individualismo intelectual lo mismo que el sentimentalismo que le es inseparable. En efecto, se sabe cuánto lugar ocupan los detalles biográficos más insignificantes en lo que debería ser la historia de las ideas, y qué común es la ilusión que consiste en creer que, cuando se conoce un nombre propio o una fecha, se posee por esto mismo un conocimiento real; y ¿cómo podría ser de otro modo, cuando se aprecian más los hechos que las ideas? En cuanto a las ideas mismas, cuando se llega a considerarlas simplemente como la invención y la propiedad de tal o cual individuo, y cuando, además, se está influido y hasta dominado por toda clase de preocupaciones morales y sentimentales, es muy natural que la apreciación de estas ideas, que no son consideradas ya en sí mismas y por ellas mismas, esté afectada por lo que se sabe del carácter y de las acciones del hombre al cual se le atribuyen; en otros términos, se trasladará a las ideas la simpatía o la antipatía que se experimenta por el que las concibió, como si su verdad o su falsedad pudieran depender de semejantes contingencias. En estas condiciones se admitirá también quizá, aunque con cierto esfuerzo, que un

individuo perfectamente honorable haya podido formular o sostener ideas más o menos absurdas; pero en lo que no se querrá consentir jamás es que otro individuo, al que se juzga despreciable, tenga por lo menos un valor intelectual o inclusive artístico, genio o solamente talento desde un punto de vista cualquiera; y sin embargo casos así están lejos de ser raros. Si hay un prejuicio sin fundamento es aquel, caro a los partidarios de la “instrucción obligatoria”, según el cual el saber real sería inseparable de lo que se ha convenido en llamar moralidad; y el mismo prejuicio está en el fondo de los cambios de opinión que se han podido comprobar recientemente a propósito del valor de la filosofía y de la erudición alemanas, como ya lo dijimos. No se ve en absoluto, lógicamente, por qué razón un criminal debería ser necesariamente un necio o un ignorante, o por qué motivo le sería imposible a un hombre servirse de su inteligencia o de su ciencia para hacer daño a sus semejantes, lo que por el contrario acontece muy a menudo; tampoco se ve cómo la verdad de una concepción dependería de que haya sido emitida por tal o cual individuo; pero nada es menos lógico que el sentimiento, aunque algunos psicólogos hayan creído poder hablar de una “lógica de los sentimientos”. Los pretendidos argumentos en que se hacen intervenir las cuestiones de personas son pues del todo insignificantes; que se sirvan de ellos en política, dominio en el cual el sentimiento desempeña un gran papel, se comprende hasta cierto punto, por más que se abuse de esto a menudo, y que se les haga poco honor a las gentes al dirigirse así exclusivamente a su sensibilidad; pero que se introduzcan los mismos procedimientos de discusión en el dominio intelectual, esto es verdaderamente inadmisibile. Hemos creído bueno insistir un poco en esto, porque esta tendencia es muy común en Occidente, y porque, si no explicásemos nuestras intenciones, algunos podrían hasta sentirse tentados de reprocharnos como una falta de precisión y de “referencias” una actitud que, por nuestra parte, está perfectamente querida y reflexionada.

Por lo demás, creemos haber respondido suficientemente por anticipado a la mayoría de las objeciones y de las críticas que se nos puedan dirigir; esto no impedirá sin duda que nos las hagan a pesar de todo, pero los que las hagan probarán sobre todo, con esto su incompreensión. Así, pues, se nos reprochará tal vez el no someternos a ciertos métodos reputados de “científicos”, lo que sería sin embargo de la mayor inconsecuencia, puesto que estos métodos, que no son en verdad más que “literarios”, son los mismos cuya insuficiencia hemos tratado de hacer ver, y que, por razones de principio que hemos expuesto, estimamos imposible e ilegítima su aplicación a las cosas de que aquí se trata. Sólo que, la manía de los textos, de las “fuentes” y de la bibliografía está de tal modo difundida en nuestros días, toma de tal modo el sesgo de un sistema, que muchos, sobre todo entre los “especialistas”, experimentarán un verdadero malestar al no encontrar nada de esto, como acontece siempre en casos análogos a los que sufren la tiranía de un hábito; y, al mismo tiempo, no comprenderán sino muy difícilmente, si es que llegan a comprenderla, y si consienten en darse este trabajo, la posibilidad de emplazarse, como lo hacemos, en un punto de vista distinto al de la erudición, que es el único que ellos no han considerado nunca. De modo que no es a estos “especialistas” a los que pretendemos dirigirnos particularmente, sino más bien a los espíritus menos estrechos, más despojados de cualquier prejuicio, y que no llevan la huella de esta deformación mental que produce inevitablemente el uso exclusivo de ciertos métodos, deformación que es una verdadera enfermedad y que nosotros hemos llamado “miopía intelectual”. Sería comprendernos mal el tomar esto como un llamamiento al “gran público”, en cuya competencia no tenemos la menor confianza, y, por otra parte, sentimos horror de todo lo que se parece a la “vulgarización”, por motivos que indicamos ya; pero no cometemos la falta de confundir la verdadera “élite” intelectual con los eruditos de profesión, y la facultad de comprensión amplia vale incomparablemente más, a nues-

tros ojos, que la erudición, que no puede ser más que un obstáculo en cuanto se vuelve una “especialidad”, en lugar de ser, como sería lo normal, un simple instrumento al servicio de esta comprensión, es decir, del conocimiento puro y de la verdadera intelectualidad.

Mientras tratamos de explicarnos sobre posibles críticas, debemos señalar también, a pesar de su poco interés, un punto de detalle que podría prestarse a ellas: no hemos creído necesario limitarnos a seguir, para los términos sánscritos que teníamos que citar, la transcripción extraña y complicada que se usa ordinariamente entre los orientalistas. El alfabeto sánscrito tiene muchos más caracteres que los alfabetos europeos, y se está naturalmente forzado a representar varias letras distintas por una sola y misma letra, cuyo sonido es vecino a la vez de unas y de otras, aunque con diferencias muy apreciables, pero que escapan a los recursos de pronunciación muy restringidos de que disponen las lenguas occidentales. Ninguna transcripción puede ser verdaderamente exacta, y lo mejor sería sin duda abstenerse de ella; pero además de que es casi imposible tener, para una obra impresa en Europa, caracteres sánscritos de forma correcta, la lectura de estos caracteres sería una dificultad del todo inútil para quienes no los conocen, y que no son por ello menos aptos que otros para comprender las doctrinas hindúes; por otra parte, hay también “especialistas” que, por inverosímil que esto parezca, no saben servirse más que de transcripciones para leer los textos sánscritos, y existen ediciones hechas bajo esta forma para ellos. Sin duda, es posible remediar en cierta medida, por medio de algunos artificios, la ambigüedad ortográfica que resulta del demasiado pequeño número de letras de que se compone el alfabeto latino; es precisamente lo que han querido hacer los orientalistas, pero el modo de transcripción que han adoptado está lejos de ser el mejor posible, porque implica convenciones demasiado arbitrarias, y, si la cosa hubiera tenido aquí alguna importancia, no habría sido muy difícil encontrar otro modo que fuese preferible, desfigurando me-

nos las palabras y acercándose más a su pronunciación real. Sin embargo, como los que tienen algún conocimiento del sánscrito no deben encontrar ninguna dificultad para restablecer la ortografía exacta, y como los otros no tienen ninguna necesidad de ella para la comprensión de las ideas, única que importa verdaderamente en el fondo, pensamos que no había serios inconvenientes en dispensarnos de todo artificio de escritura y de toda complicación tipográfica, y que podíamos limitarnos a adoptar la transcripción que nos parecía a la vez la más simple y la más conforme a la pronunciación, y a remitir a las obras especiales a quienes les interesen particularmente los detalles relativos a estas cosas. Sea como fuere, debíamos por lo menos esta explicación a los espíritus analíticos, prontos siempre a las argucias, como una de las raras concesiones que nos fuera posible hacer a sus hábitos mentales, concesión apetecida siempre por la cortesía de la que se debe usar siempre con las personas de buena fe, no menos que por nuestro deseo de alejar todos los malentendidos, que no recaerían más que sobre puntos secundarios y sobre cuestiones accesorias, y que no provendrían estrictamente más que de la diferencia irreducible entre los puntos de vista nuestros y los de contradictores eventuales; para los que se adhirieran a esta última causa no podemos hacer nada, porque no tenemos desgraciadamente ningún medio para suministrar a otro las posibilidades de comprensión que le faltan. Dicho esto, podemos ahora extraer de nuestro estudio las pocas conclusiones que se imponen para precisar su alcance mejor de como hasta aquí lo hemos hecho, conclusiones en las cuales las cuestiones de erudición no tendrán la menor parte, como es fácil de prever, pero en las que indicaremos, sin apartarnos por lo demás de cierta reserva que es indispensable por más de un concepto, el beneficio efectivo que debe resultar esencialmente de un conocimiento verdadero y profundo de las doctrinas orientales.

CONCLUSIÓN

Si algunos occidentales pudiesen, por la lectura de la precedente exposición, tomar consciencia de lo que intelectualmente les falta, si pudiesen, no digamos siquiera comprenderlo, sino únicamente entreverlo y presentirlo, este trabajo no habría sido hecho en vano. No hablamos únicamente de las ventajas inapreciables que podrían obtener directamente, para ellos mismos, los que así fueran impulsados a estudiar las doctrinas orientales, en las que encontrarían, por poco que tuviesen las aptitudes requeridas, conocimientos a los que no hay nada comparable en Occidente, y junto a los cuales las filosofías que pasan por geniales y sublimes no son más que juegos de niños; no hay medida común entre la verdad plenamente asentida, por una concepción de posibilidades ilimitadas, y en una realización adecuada a esta concepción, y cualesquiera hipótesis imaginadas por fantasías individuales a la medida de su capacidad esencialmente limitada. Hay también otros resultados, de interés más general, y que por lo demás están ligados a aquellas a título de consecuencias más o menos lejanas; queremos aludir a la preparación, sin duda a largo plazo, pero no obstante efectiva, de un acercamiento intelectual entre el Oriente y el Occidente.

Al hablar de la divergencia del Occidente con relación al Oriente, que se ha ido acentuando más que nunca en la época moderna, hemos dicho que no pensábamos, a pesar de las apariencias, que esta divergencia pudiera continuar indefinidamente. En otros términos, nos parece difícil que el Occidente, por su mentalidad y por el conjunto de sus tendencias, se aleje siempre más y más del Oriente, como lo hace en la actualidad, y que no se produzca tarde o temprano una reacción que podría, bajo ciertas condiciones, tener los efectos más felices; esto nos parece muy difícil porque el dominio en

el cual se desarrolla la civilización occidental moderna es, por su naturaleza propia, el más limitado de todos. Además, el carácter cambiante e inestable, particular a la mentalidad del Occidente, permite no desesperar de que se le vea tomar, llegado el caso, una dirección del todo distinta y aun opuesta, de manera que el remedio se encontraría entonces en lo que, a nuestros ojos, es la marca misma de su inferioridad; pero esto no sería realmente un remedio, lo repetimos, sino bajo ciertas condiciones, fuera de las cuales podría ser por el contrario un mal todavía más grande en comparación del estado actual. Esto puede parecer oscuro, y hay, lo reconocemos, alguna dificultad para hacerlo tan completamente inteligible como fuera de desear, hasta colocándose en el punto de vista del Occidente y esforzándose por hablar su lenguaje; intentaremos hacerlo, sin embargo, pero advirtiendo que las explicaciones que vamos a dar no podrían corresponder a todo nuestro pensamiento.

En primer lugar, la mentalidad especial de algunos occidentales nos obliga a declarar expresamente que no queremos formular aquí nada que se parezca de cerca o de lejos a “profecías”; quizá no es muy difícil dar la ilusión de ellas exponiendo bajo una forma apropiada los resultados de ciertas deducciones, pero esto va acompañado de algo de charlatanismo, a menos que esté uno en un estado de espíritu que predisponga a cierta autosugestión: de los dos términos de esta alternativa, el segundo presenta un caso que felizmente no es el nuestro. Luego evitaremos las precisiones que no podríamos justificar, por cualquier razón que sea, y que por otra parte, si no fueran aventuradas, serían por lo menos inútiles; no somos de los que piensan que un conocimiento detallado del porvenir podría ser ventajoso para el hombre, y estimamos perfectamente legítimo el descrédito que tiene en Oriente la práctica de las artes adivinatorias. Habría ahí ya un motivo suficiente para condenar al ocultismo y a las otras especulaciones similares, que atribuyen tanta importancia a esta clase de cosas, si no hubiera ya, en el orden doctrinal, otras consi-

deraciones todavía más graves y más decisivas para desechar en absoluto concepciones que son a la vez quiméricas y peligrosas.

Admitiremos que no es posible prever actualmente las circunstancias que podrían determinar un cambio de dirección en el desarrollo del Occidente; pero la posibilidad de tal cambio no es discutible más que para los que creen que este desarrollo, en su sentido actual, constituye un “progreso” absoluto. Para nosotros, esta idea de un “progreso” absoluto está desprovista de significado, y hemos indicado ya la incompatibilidad de ciertos desarrollos, cuya consecuencia es que un progreso relativo en un dominio determinado trae en otro una regresión correspondiente; no decimos equivalente, porque no se puede hablar de equivalencia entre cosas que no son ni de la misma naturaleza ni del mismo orden. Es lo que ha sucedido con la civilización occidental: las investigaciones hechas únicamente con vistas a aplicaciones prácticas y de progreso material han traído, como debía suceder necesariamente, una regresión en el orden puramente especulativo e intelectual; y, como no hay ninguna medida común entre estos dos dominios, lo que se pierde así de un lado, vale incomparablemente más que lo que se gana del otro; se necesita toda la deformación mental de la gran mayoría de los occidentales modernos para apreciar las cosas de otro modo. Sea como fuere, si se considera sólo que un desarrollo unilateral está sometido forzosamente a ciertas condiciones limitativas que son más estrictas cuando este desarrollo se realiza en el orden material que en cualquier otro caso, se puede decir que el cambio de dirección de que acabamos de hablar deberá, casi seguramente, producirse en un momento dado. En cuanto a la naturaleza de los acontecimientos que contribuirán a él, es posible que se acabe por percibir que las cosas a las cuales se atribuye al presente una importancia exclusiva son impotentes para proporcionar los resultados que se esperan; pero esto mismo supondría ya cierta modificación de la mentalidad común, aunque el desencanto pueda ser sobre todo sentimen-

tal y recaer, por ejemplo, sobre la comprobación de la inexistencia de un “progreso moral” paralelo al progreso llamado científico. En efecto, los medios del cambio, si no vienen de otro modo, deberán ser de una mediocridad proporcionada a la de la mentalidad sobre la cual tendrán que obrar; pero esta mediocridad más bien haría augurar mal lo que de esto resultará. Se puede suponer también que las invenciones mecánicas, llevadas siempre más lejos, llegarán a un grado en que parecerán de tal modo peligrosas que se estará obligado a renunciar a ellas, ya sea por el terror que engendrarán poco a poco algunos de sus efectos, o bien a consecuencia de un cataclismo del cual dejaremos a cada uno la posibilidad de representárselo a su gusto. En este caso también el móvil del cambio sería de orden sentimental, pero de esa sentimentalidad que está muy cerca de lo fisiológico; y haremos notar, sin insistir en ello, que se han producido ya síntomas que se refieren a una y otra de estas dos posibilidades que acabamos de indicar, aunque en una débil medida, a causa de los recientes acontecimientos que han perturbado a Europa, pero que todavía no son lo bastante considerables, piénsese lo que se quiera sobre ellos, para determinar a este respecto resultados profundos y durables. Por otro lado, cambios como los que consideramos pueden operarse lenta y gradualmente, y necesitan de algunos siglos para realizarse, así como también pueden surgir de improviso, por trastornos rápidos e imprevistos; sin embargo, aun en el primer caso, es verosímil que deba llegar un momento en que haya una ruptura más o menos brusca, una verdadera solución de continuidad con relación al estado anterior. De todas maneras, admitiremos también que es imposible fijar por anticipado, ni siquiera aproximadamente, la fecha de tal cambio; no obstante debemos, verdaderamente, decir que los que tienen algún conocimiento de las leyes cíclicas y de su aplicación a los períodos históricos, podrían permitirse por lo menos algunas previsiones y determinar épocas comprendidas entre ciertos límites; pero nos abstendremos aquí por completo de este género de consideracio-

nes, tanto más cuanto que han sido simuladas a veces por gentes que no tenían ningún conocimiento real de las leyes a las cuales acabamos de hacer alusión, y para las que era mucho más fácil hablar de estas cosas porque las ignoraban completamente: esta última reflexión no debe ser tomada como una paradoja, porque lo que expresa es literalmente exacto.

La cuestión que se plantea ahora es ésta: suponiendo que se produzca una reacción en Occidente en una época indeterminada, y a causa de cualesquiera acontecimientos, y que provoque el abandono de aquello en lo que consiste enteramente la civilización europea actual, ¿qué resultará ulteriormente de ello? Son posibles varios casos, y hay motivo para considerar las diversas hipótesis que a ellos corresponden: la más desfavorable es aquella en la que nada vendrá a reemplazar a esta civilización, y en la que, al desaparecer ésta, el Occidente, entregado a sí mismo, se encontraría sumergido en la peor barbarie. Para comprender esta posibilidad basta reflexionar que, sin remontar siquiera más allá de los tiempos llamados históricos, se encuentran muchos ejemplos de civilizaciones que han desaparecido enteramente; a veces eran las de pueblos que igualmente se han extinguido, pero esta suposición no es realizable más que para civilizaciones muy estrictamente localizadas, y, para las que tienen una extensión mayor, es más verosímil que los pueblos sobrevivan a ellas encontrándose reducidos a un estado de degeneración, más o menos comparable al que representan, como dijimos antes, los salvajes actuales; no es necesario insistir más largamente en esto para darse cuenta de todo lo que tiene de inquietante esta primera hipótesis. El segundo caso sería aquel en el que los representantes de otras civilizaciones, es decir los pueblos orientales, para salvar el mundo occidental de esta decadencia irremediable se lo asimilaran de grado o por fuerza, suponiendo que la cosa fuese posible, y que por otra parte el Oriente consintiera en ello, en su totalidad o en alguna de sus partes componentes. Esperamos que nadie estará lo bastante

cegado por los prejuicios occidentales como para no reconocer lo preferible que sería esta hipótesis a la precedente: habría con seguridad, en tales circunstancias, un período transitorio de revoluciones étnicas muy penosas, de las cuales es muy difícil formarse una idea, pero el resultado final sería de naturaleza tal que compensaría los daños causados fatalmente por semejante catástrofe; sólo que el Occidente debería renunciar a sus características propias y se encontraría absorbido pura y simplemente. Por esto conviene considerar un tercer caso más favorable desde el punto de vista occidental, aunque equivalente, a decir verdad, al punto de vista del conjunto de la humanidad terrestre, puesto que, si llegara a realizarse, el efecto sería el de hacer desaparecer la anomalía occidental, no por supresión como en la primera hipótesis, sino, como en la segunda, por retorno a la intelectualidad verdadera y normal; pero este retorno, en lugar de ser impuesto y obligado, o cuando más sufrido y aceptado desde fuera, se efectuaría entonces voluntariamente y como de manera espontánea. Se ve lo que implica, para ser realizable, esta última posibilidad: se necesitaría que el Occidente, en el momento mismo en que su desarrollo en el sentido actual tocara a su fin, encontrara en sí mismo los principios de un desarrollo en otro sentido, que podría desde entonces realizarse de manera natural; y este nuevo desarrollo, haciendo comparable su civilización a las del Oriente, le permitiría conservar en el mundo, no una preponderancia para la cual no tiene ningún título y que no debe más que al empleo de la fuerza bruta, sino, al menos, el sitio que puede ocupar legítimamente como representante de una civilización entre otras, y de una civilización que, en estas condiciones, no sería ya un elemento de desequilibrio y de opresión para el resto de los hombres. No hay que creer, en efecto, que la dominación occidental pueda ser apreciada de otro modo por los pueblos de civilizaciones diferentes sobre los cuales se ejerce en la actualidad; no hablamos, naturalmente, de ciertos pueblos degenerados, y además para éstos es quizá más nociva que otra, porque no toman de

sus conquistadores sino lo peor que éstos tienen. Para los orientales, hemos indicado ya en diversas ocasiones lo justificado que nos parece su menosprecio del Occidente, tanto más cuanto que la raza europea pone más insistencia en afirmar su odiosa y ridícula pretensión a una superioridad mental inexistente, y en querer imponer a todos los hombres una asimilación que, en razón de sus caracteres inestables y mal definidos, es por fortuna incapaz de realizar. Se necesita de toda la ilusión y de toda la ceguera que engendra el más absurdo prejuicio para creer que la mentalidad occidental atraerá nunca al Oriente, y que hombres para los que no existe verdadera superioridad más que en la intelectualidad, llegarán a dejarse seducir por invenciones mecánicas, por las cuales experimentan mucha repugnancia, pero no la más mínima admiración. Sin duda, puede suceder que los orientales acepten o más bien sufran ciertas necesidades de la época actual, pero mirándolas como puramente transitorias y más incómodas que ventajosas, y no aspirando en el fondo más que a desprenderse de todo este material, en el cual no se interesaron nunca verdaderamente fuera de ciertas excepciones individuales debidas a una educación completamente occidental; de un modo general, las modificaciones en este sentido quedan mucho más superficiales que lo que ciertas apariencias podrían inducir a hacer creer a veces a los observadores de fuera, y esto a pesar de todos los esfuerzos del proselitismo occidental más ardiente y más intempestivo. Los orientales tienen el mayor interés, intelectualmente, en no cambiar hoy como no han cambiado en el curso de los siglos anteriores; todo lo que hemos dicho aquí lo prueba, y es una de las razones por las cuales un acercamiento verdadero y profundo no puede venir, como es lógico y normal, sino de un cambio realizado del lado occidental.

Tenemos que insistir también sobre las tres hipótesis que describimos, para marcar más precisamente las condiciones que determinarían la realización de una u otra de ellas; todo depende evidentemente, a este respecto, del estado mental en

el cual se encontraría el mundo occidental en el momento en que llegara a detenerse su civilización actual. Si este estado mental fuera entonces tal, como lo es ahora, es la primera hipótesis la que debería necesariamente realizarse, puesto que no habría nada que pudiera reemplazar aquello a lo que se renunciara y que, por otra parte, la asimilación por otras civilizaciones sería imposible, porque la diferencia de mentalidades llegaría hasta la oposición. Esta asimilación, que responde a nuestra segunda hipótesis, supondría, como mínimo de condiciones, la existencia de un núcleo intelectual en Occidente, aunque formado nada más por una “élite” poco numerosa, pero muy fuertemente constituida que suministrara el intermediario indispensable para conducir la mentalidad general, imprimiéndole una dirección que, por lo demás, no tendría ninguna necesidad de ser consciente para la masa, hacia las fuentes de la intelectualidad verdadera. En cuanto se considera como posible el supuesto de una detención de la civilización, la constitución previa de esta “élite” aparece pues como la sola capaz de salvar al Occidente, en el momento requerido, del caos y de la disolución; y, por lo demás, para interesar en la suerte del Occidente a los depositarios de las tradiciones orientales, sería esencial mostrarles que, si sus apreciaciones más severas no son injustas hacia la intelectualidad occidental tomada en su conjunto, puede haber en ella por lo menos honorables excepciones, que indican que la decadencia de esta intelectualidad no es absolutamente irremediable. Hemos dicho que la realización de la segunda hipótesis no estaría exenta, al menos transitoriamente, de ciertos hechos desagradables, desde el momento en que el papel de la “élite” se reduciría a servir de punto de apoyo a una acción en la que el Occidente no tendría la iniciativa; pero este papel sería otro si los acontecimientos le dejasen el tiempo de ejercer tal acción, directamente y por ella misma, lo que correspondería a la posibilidad de la tercera hipótesis. Se puede concebir en efecto que la “élite” intelectual, una vez constituida, obrase en cierto modo a la manera de un “fermento” en el

mundo occidental, para preparar la transformación que, tornándose efectiva, le permitiera tratar, si no de igual a igual, por lo menos como una potencia autónoma con los representantes autorizados de las civilizaciones orientales. En este caso, la transformación tendría una apariencia de espontaneidad, tanto más cuanto que podría verificarse sin choque, por poco que la “élite” hubiese adquirido a tiempo una influencia suficiente para dirigir realmente la mentalidad general; y, por otra parte, el apoyo de los orientales no le faltaría en esta tarea, porque siempre serán favorables, como es natural, a un acercamiento que se realice sobre tales bases, porque ellos tendrían igualmente en esto un interés que, aunque de otro orden que el que pudieran encontrar los occidentales, no sería de ningún modo desatendible, pero que tal vez sería muy difícil y aún inútil tratar de definir aquí. Sea como fuere, sobre lo que insistimos es que, para preparar el cambio de que se trata, no es de ningún modo necesario que la masa occidental, incluso limitándose a la masa llamada intelectual, tome parte en él de inmediato; aunque esto no fuese por completo imposible, sería más bien nocivo bajo ciertos aspectos; basta pues, para comenzar, con que algunas individualidades comprendan la necesidad de tal cambio, pero a condición, bien entendido, que la comprendan verdadera y profundamente.

Hemos mostrado ya el carácter esencialmente tradicional de todas las civilizaciones orientales; la falta de vinculación efectiva a una tradición es, en el fondo, la raíz misma de la desviación occidental. El retorno a una civilización tradicional en sus principios y en todo el conjunto de sus instituciones aparece, pues, como la condición fundamental de la transformación de que acabamos de hablar, o más bien como idéntica a esta misma transformación, que se realizaría en cuanto este retorno se efectuara plenamente y en condiciones que hasta permitirían guardar lo que la civilización occidental actual puede contener de verdaderamente ventajoso bajo algunos aspectos, con tal solamente que las cosas no llegaran antes hasta un punto en que se impusiera una renuncia total.

Este retorno a la tradición se presenta, pues, como el más esencial de los fines que la “élite” intelectual debería asignar a su actividad; la dificultad está en realizar integralmente todo lo que esto implica en órdenes diversos, y también en determinar exactamente sus modalidades. Diremos solamente que la Edad Media nos ofrece el ejemplo de un desarrollo tradicional propiamente occidental; se trataría, en suma, no de copiar o de reconstruir pura y simplemente lo que existió entonces, sino de inspirarse en ello para la adaptación que requieren las circunstancias. Si hay una “tradición occidental”, es allí donde se encuentra, y no en las fantasías de los ocultistas y de los pseudo-esoteristas; esta tradición fue concebida por entonces en modo religioso, pero no vemos que el Occidente esté apto para concebirla de otro modo, ahora menos que nunca; bastaría que algunos espíritus tuviesen consciencia de la unidad esencial de todas las doctrinas tradicionales en su principio, como debió suceder en aquella época, porque hay muchos indicios que permiten pensarlo así, a falta de pruebas tangibles y escritas cuya ausencia es muy natural, a pesar del “método histórico”, del cual no dependen en absoluto estas cosas. Indicamos, a medida que se presentó la ocasión durante el curso de nuestra exposición, los caracteres principales de la civilización de la Edad Media, en lo que presenta de analogías, muy reales aunque incompletas, con las civilizaciones orientales, y no insistiremos ya; todo lo que deseamos decir ahora es que el Occidente, encontrándose en posesión de la tradición más apropiada a sus condiciones particulares y, por lo demás, suficiente para la generalidad de los individuos, estaría dispensado por esto de adaptarse más o menos penosamente a otras formas tradicionales que no han sido hechas para esta parte de la humanidad; se ve suficientemente lo apreciable que sería esta ventaja.

El trabajo por realizar debería, al comienzo, atenerse al punto de vista puramente intelectual, que es el más esencial de todos, puesto que es el de los principios, de los cuales depende el resto; es evidente que las consecuencias se extende-

rían después, más o menos rápidamente, a todos los otros dominios, por una repercusión muy natural; modificar la mentalidad de un medio es la única manera de producir en él, inclusive socialmente, un cambio profundo y perdurable, y querer comenzar por las consecuencias es un método eminentemente ilógico, que no es digno más que de la agitación impaciente y estéril de los occidentales actuales. Por lo demás, el punto de vista intelectual es el único inmediatamente abordable, porque la universalidad de los principios los hace asimilables para cualquier hombre, de no importa qué raza, bajo la sola condición de una capacidad de comprensión suficiente; puede parecer singular que lo que es más fácilmente perceptible en una tradición sea precisamente lo que ésta tiene de más elevado, pero esto se comprende sin embargo sin esfuerzo, puesto que es lo que está despojado de todas las contingencias. Es también lo que explica que las ciencias tradicionales secundarias, que no son más que aplicaciones contingentes, no sean, en su forma oriental, enteramente asimilables para los occidentales; en cuanto a constituir o a restituir el equivalente en un modo que convenga a la mentalidad occidental, es una tarea cuya realización no puede aparecer más que como una posibilidad muy lejana, y cuya importancia, por otro lado, aunque muy grande también, no es en suma sino accesorio.

Si nos limitamos a considerar el punto de vista intelectual, es porque, de todas maneras, es el primero que hay motivo para considerar de hecho; pero recordamos que hay que entenderlo de tal modo que las posibilidades que contiene sean verdaderamente ilimitadas, como lo explicamos al caracterizar el pensamiento metafísico. Se trata de metafísica esencialmente, pues sólo ésta puede llamarse propia y puramente intelectual; y esto nos lleva a precisar que, para la “élite” de la que hemos hablado, la tradición en su esencia profunda no tiene que ser concebida bajo el modo específicamente religioso, que no es, después de todo, más que un asunto de adaptación a las condiciones de la mentalidad gene-

ral y media. Por otra parte, esta “élite”, aun antes de haber realizado una modificación apreciable en la orientación del pensamiento común, podría ya, por su influencia, obtener en el orden de las contingencias algunas ventajas bastante importantes, como la de hacer desaparecer las dificultades y los malentendidos que de otro modo son inevitables en las relaciones con los pueblos orientales; pero, lo repetimos, éstas no son más que consecuencias secundarias de la sola realización primordialmente indispensable, y ésta, que condiciona todo el resto y no está condicionada ella misma por otra cosa, es de un orden por completo interior. Lo que debe desempeñar el primer papel es, pues, la comprensión de las cuestiones de principios de los cuales hemos intentado indicar aquí su naturaleza verdadera, y esta comprensión implica, en el fondo, la asimilación de los modos esenciales del pensamiento oriental; además, mientras se piense de modos diferentes y sobre todo sin que, de un lado, se tenga consciencia de la diferencia, evidentemente no es posible ningún acuerdo, exactamente como si se hablasen lenguas distintas, ignorando la del otro uno de los interlocutores. Por ello, los trabajos de los orientalistas no pueden ser de ninguna ayuda para esto de que se trata, cuando no son un obstáculo por las razones que hemos dado; también por ello, habiendo juzgado útil escribir estas cosas, nos proponemos además precisar y desarrollar ciertos puntos en una serie de estudios metafísicos, ya sea exponiendo directamente algunos aspectos de las doctrinas orientales, de las de la India en particular, o bien adaptando estas mismas doctrinas de la manera que nos parezca más inteligible, cuando estimemos tal adaptación preferible a la exposición pura y simple; en todos los casos, lo que presentaremos así será siempre, en el espíritu, si no en la letra, una interpretación tan escrupulosamente exacta y fiel como es posible de las doctrinas tradicionales, y lo que en ellas pondremos como nuestro serán sobre todo las imperfecciones fatales de la expresión.

Al tratar de hacer comprender la necesidad de un acercamiento con el Oriente, nos hemos atenido, aparte de la cuestión del beneficio intelectual que sería su resultado inmediato, a un punto de vista que es también del todo contingente, o que por lo menos parece serlo cuando no se vincula con otras consideraciones que no nos era posible abordar, y que están unidas sobre todo al sentido profundo de estas leyes cíclicas cuya existencia nos limitamos a mencionar; esto no impide que este punto de vista, tal como lo hemos expuesto, nos parezca muy apropiado para retener la atención de los espíritus serios y para hacerlos reflexionar, con la sola condición de que no estén del todo cegados por los prejuicios comunes del Occidente moderno. Estos prejuicios los llevan a su más alto grado los pueblos germánicos y anglosajones, que son así, más todavía mental que físicamente, los más alejados de los orientales; como los eslavos tienen en cierto modo una intelectualidad reducida al mínimo, y como el Celtismo no existe ya más que en estado de recuerdo histórico, sólo quedan los pueblos llamados latinos, y que lo son en efecto por las lenguas que hablan y por las modalidades especiales de su civilización, si no por sus orígenes étnicos, en los cuales la realización de un plan como el que acabamos de indicar podría, con algunas probabilidades de éxito, tomar su punto de partida. Este plan comprende, en suma, dos fases principales, que son la constitución de la “élite” intelectual y su acción sobre el medio occidental; pero, sobre los medios de la una y de la otra no se puede decir nada actualmente, porque sería prematuro en todos los aspectos; no hemos querido considerar aquí, lo repetimos, más que posibilidades sin duda muy lejanas, pero que no dejan de ser posibilidades, lo que basta para que debamos considerarlas. Entre las cosas que preceden, hay algunas que quizá habríamos vacilado en escribir antes de los últimos acontecimientos, que parecen haber acercado un poco estas posibilidades, o que, al menos, pueden permitir comprenderlas mejor, sin dar una importancia excesiva a las contingencias históricas, que no afectan en

nada a la verdad, no hay que olvidar que existe una cuestión de oportunidad que debe a menudo intervenir en la formulación exterior de esta verdad.

Faltan todavía muchas cosas a esta conclusión para que esté completa, y tales cosas son las que conciernen a los aspectos más profundos, esto es, a los más verdaderamente esenciales, de las doctrinas orientales y de los resultados que se pueden esperar de su estudio por los que son capaces de llevarlo suficientemente lejos; aquello de que se trata puede ser presentado, en cierta medida, por lo poco que hemos dicho a propósito de la realización metafísica, pero indicamos al mismo tiempo las razones por las cuales no nos era posible insistir más en ella, sobre todo en una exposición preliminar como ésta; quizás insistiremos en otro lugar, pero aquí sobre todo hay que recordar siempre que, según una fórmula extremo-oriental, “el que sabe diez no debe enseñar más que nueve”. Sea como fuere, todo lo que puede ser desarrollado sin reservas, es decir, todo lo que hay de expresable en la vertiente puramente teórica de la metafísica, es todavía más que suficiente para que, a los que pueden comprenderlo, aunque no vayan más allá, se les presenten las especulaciones analíticas y fragmentarias del Occidente moderno tales como son en realidad, es decir, como una investigación vana e ilusoria, sin principio y sin objeto final, y cuyos mediocres resultados no valen ni el tiempo ni los esfuerzos del que tiene un horizonte intelectual lo bastante amplio para no limitar a ellas su actividad.

Apéndice documental

LA INFLUENCIA ALEMANA*

Es muy curioso observar que los primeros indianistas, que eran sobre todo ingleses, sin dar prueba de una comprensión muy profunda, han dicho a menudo cosas más justas que los que vinieron después de ellos; sin duda, cometieron también muchos errores, pero al menos no tenían un carácter sistemático, y no procedían de un prejuicio, ni siquiera inconsciente. La mentalidad inglesa, es cierto, no tiene ninguna aptitud para las concepciones metafísicas, pero tampoco tiene ninguna pretensión sobre el particular, mientras que la mentalidad alemana, que no está mejor dotada en el fondo, se hace grandes ilusiones al respecto; para darse cuenta de ello, no hay más que comparar lo que los dos pueblos han producido en materia de filosofía. El espíritu inglés no sale nunca del orden práctico, representado por la moral y la sociología, y de la ciencia experimental, representada por la psicología, de la cual fue el inventor; cuando se ocupa de lógica, es sobre todo la inducción la que tiene en cuenta y a la cual da la preponderancia sobre la deducción. Por el contrario, si se considera la filosofía alemana, no se encuentran en ella más que hipótesis y sistemas con pretensiones metafísicas, deducciones con un punto de partida caprichoso, ideas que quisieran pasar por profundas cuando son simplemente nebulosas; y esta pseudo-metafísica, que es cuanto existe de más alejado de la metafísica verdadera, los alemanes quieren encontrarla en los otros, e interpretan siempre las concepciones en función de las suyas propias: esta última manía en

* [Este escrito constituía desde 1921 el capítulo II de la cuarta parte en las tres primeras ediciones, pero fue eliminado por decisión del autor a partir de la 4ª edición (1952). N. del T.].

ninguna parte es más invencible que entre ellos, porque ningún otro pueblo tiene una actitud de espíritu tan estrechamente sistemática. Por lo demás, los alemanes no hacen en esto más que llevar al extremo los defectos que son comunes a toda la raza europea: su orgullo nacional les conduce a actuar en Europa como los europeos en general, infatuados por su imaginaria superioridad, se comportan así en el mundo entero; la extravagancia es la misma en ambos casos, con una simple diferencia de grado. Es, pues, natural que los alemanes se imaginen que sus filósofos hayan pensado cuanto es posible concebir a los hombres y, sin duda, creen hacer un gran honor a los otros pueblos asimilando las concepciones de ellos a esta filosofía de la cual están tan orgullosos. Esto no impide que Schopenhauer haya disfrazado ridículamente al Budismo haciendo de él una especie de moralismo “pesimista”, y que haya dado la justa medida de su nivel intelectual buscando “consolaciones” en el Vedanta; y vemos, por otra parte, a orientalistas contemporáneos como Deussen pretender enseñar a los hindúes la verdadera doctrina de Shankarâchârya, al que atribuyen simplemente las ideas de Schopenhauer. Y es que la mentalidad alemana, por el hecho mismo de que es una forma excesiva de la mentalidad occidental, es lo opuesto del Oriente y no puede comprender nada de él; como, sin embargo, tiene la pretensión de comprenderlo, por fuerza lo desnaturaliza: de ahí estas falsas asimilaciones contra las cuales protestamos en toda ocasión, y principalmente esta aplicación a las doctrinas orientales de los rótulos de la filosofía occidental moderna.

Cuando se es incapaz de hacer metafísica, sin duda que lo mejor es no ocuparse de ella, y el positivismo, a pesar de todo lo que tiene de estrecho y de incompleto, todavía nos parece preferible a las elucubraciones de la pseudo-metafísica. El mayor error de los orientalistas alemanes es, pues, el de no darse cuenta de su incompreensión, y de hacer trabajos de interpretación que no tienen valor alguno, pero que se imponen a toda Europa y llegan muy fácilmente a sentar autoridad,

porque los otros pueblos no tienen nada que oponerles o que poner en comparación, y también porque estos trabajos se rodean de un aparato de erudición que impresiona mucho a las gentes que tienen para ciertos métodos un respeto que llega hasta la superstición. Estos métodos, por lo demás, son igualmente de origen germánico, y sería del todo injusto no reconocer a los alemanes las cualidades muy reales que poseen bajo el concepto de la erudición: la verdad es que sólo en la composición de diccionarios, de gramáticas, y de esas voluminosas obras de compilación y de bibliografía que sólo exigen memoria y paciencia; es extremadamente lamentable que no se hayan especializado enteramente en este género de trabajos muy útiles para ser consultados llegado el caso, y que, cosa apreciable, ahorran pérdida de tiempo a los que son capaces de hacer otra cosa. Lo que no es menos lamentable es que estos mismos métodos, en lugar de continuar como patrimonio de los alemanes, para cuyo temperamento están particularmente adaptados, se hayan difundido en todas las Universidades europeas, y sobre todo en Francia, donde pasan por ser los únicos “científicos”, como si la ciencia y la erudición fuesen una sola y misma cosa; y, de hecho, como consecuencia de este deplorable estado de espíritu, la erudición llega a usurpar el sitio de la verdadera ciencia. El abuso de la erudición cultivada por ella misma, la creencia falsa de que puede bastar para proporcionar la comprensión de las ideas, todo esto, entre los alemanes, puede todavía comprenderse y excusarse en cierto modo; pero, en los pueblos que no tienen las mismas aptitudes especiales, no puede verse en eso más que el efecto de una servil tendencia a la imitación, signo de una decadencia intelectual a la cual es tiempo de poner remedio, si no se quiere dejar que se transforme en decadencia definitiva.

Los alemanes se las han ingeniado muy hábilmente para preparar la supremacía intelectual que soñaban, imponiendo a la vez su filosofía y sus métodos de erudición; su orientalismo es, como acabamos de decirlo, un producto de la combi-

nación de estos dos elementos. Es notable la manera como estas cosas se han vuelto instrumentos al servicio de una ambición nacional; sería muy instructivo, a este respecto, estudiar cómo los alemanes han podido aprovecharse de la caprichosa hipótesis del “arianismo”, que por lo demás no inventaron. No creemos, por nuestra parte, en la existencia de una raza “indoeuropea”, aunque no se obstinen en llamarla “aria”, lo que no tiene ningún sentido; pero lo que es significativo, es que los eruditos alemanes han dado a esta raza supuesta la denominación de “indogermánica”, y que han puesto todo su cuidado en hacer verosímil esta hipótesis apoyándola en múltiples argumentos etnológicos y sobre todo filológicos. No queremos entrar aquí en esta discusión; sólo haremos notar que la semejanza real que existe entre las lenguas de la India y de Persia y las de Europa de ningún modo es la prueba de una comunidad de raza; basta, para explicarla, que las civilizaciones antiguas que conocemos hayan sido primitivamente llevadas a Europa por algunos elementos vinculados a la fuente de donde procedieron directamente las civilizaciones hindú y persa. Se sabe, en efecto, lo fácil que resulta a una ínfima minoría, en ciertas condiciones, imponer su lengua, con sus instituciones, a la masa de un pueblo extranjero, aun cuando ella misma sea étnicamente absorbida en poco tiempo; un ejemplo notable es el del establecimiento de la lengua latina en Galia, donde los romanos, salvo en algunas regiones meridionales, estuvieron siempre en cantidad insignificante; la lengua francesa es, sin discusión, de origen latino casi puro y, sin embargo, los elementos latinos no entraron sino en débil parte en la formación étnica de la nación francesa; la misma cosa es también verdadera para España. Por otro lado, la hipótesis del “indo-germanismo” tiene tanto menos razón de ser cuanto que las lenguas germánicas no tienen más afinidad con el sánscrito que las otras lenguas europeas; solamente que puede servir para justificar la asimilación de las doctrinas hindúes a la filosofía alemana; pero, desgraciadamente, esta suposición de un parentesco imaginario no resiste a la prueba

de los hechos, y nada es en realidad más desemejante que un alemán y un hindú, tanto intelectual como físicamente.

La conclusión que se desprende de todo esto es que, para obtener resultados interesantes, sería necesario desvincularse desde luego de esta influencia que desde hace largo tiempo gravita tan pesadamente sobre el orientalismo; y, aunque no les sea posible a ciertas individualidades independizarse de métodos que constituyen para ellas hábitos mentales inveterados, esperamos que, de una manera general, los recientes acontecimientos serán una ocasión favorable para esta liberación. Sin embargo, compréndase bien nuestro pensamiento: si deseamos la desaparición de la influencia alemana en el dominio intelectual, es porque la estimamos nefasta en sí misma, e independientemente de ciertas contingencias históricas que no cambian nada en ella; no son, pues, estas contingencias las que nos hacen desear que desaparezca la influencia en cuestión, pero es necesario aprovecharse del estado de espíritu que han determinado. En el orden intelectual, el único del que nos ocupamos aquí, no tienen por qué intervenir las preocupaciones sentimentales; las concepciones alemanas valen ahora exactamente lo que valían hace algunos años, ¡es ridículo ver a hombres que habían profesado siempre una admiración sin límites por la filosofía alemana, ponerse bruscamente a denigrarla so pretexto de un patriotismo que no tiene nada que ver en estas cosas! En el fondo, esto no vale más que el alterar más o menos conscientemente la verdad científica o histórica por motivos de interés nacional, así como se les reprocha precisamente a los alemanes. Para nosotros, que no debemos nada a la intelectualidad germánica, que jamás hemos tenido la menor estimación por la pseudo-metafísica en que ella se complace, y que nunca hemos concedido a la erudición y a sus procedimientos especiales más que un valor y una importancia de los más relativos, estamos en muy buenas condiciones para poder decir lo que pensamos; y habríamos dicho absolutamente la misma cosa aunque hubieran sido otras las circunstancias, pero quizá con

menos probabilidades de encontrarnos de acuerdo en esto con una tendencia generalmente difundida. Agregaremos nada más que, en lo que concierne especialmente a Francia, lo que es más de temerse en la actualidad es que no escape de la influencia alemana sino para caer bajo otras influencias que no serían menos funestas; reaccionar contra el espíritu de imitación nos parece, pues, una de las primeras condiciones para un resurgimiento intelectual verdadero: no es una condición suficiente sin duda, pero es por lo menos una condición necesaria y hasta indispensable.

INDICE

Nota del Director	pág. 9
Prólogo	11

PRIMERA PARTE: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

I. Oriente y Occidente	17
II. La divergencia	23
III. El prejuicio clásico	29
IV. Las relaciones de los pueblos antiguos	35
V. Cuestiones de cronología	41
VI. Dificultades lingüísticas	49

SEGUNDA PARTE:LOS MODOS GENERALES DEL PENSAMIENTO ORIENTAL

I. Las grandes divisiones del Oriente	55
II. Principios de unidad de las civilizaciones orientales	61
III. ¿Qué hay que entender por Tradición?	69
IV. Tradición y religión	75
V. Caracteres esenciales de la metafísica	89
VI. Relaciones de la metafísica y de la teología	99
VII. Simbolismo y antropomorfismo	107
VIII. Pensamiento metafísico y pensamiento filosófico	113
IX. Esoterismo y exoterismo	129
X. La realización metafísica	137

TERCERA PARTE: LAS DOCTRINAS HINDÚES

I. Significado preciso de la palabra "hindú"	143
II. La perpetuidad del <i>Vêda</i>	149
III. Ortodoxia y heterodoxia	155
IV. Acerca del budismo	161
V. La ley de <i>Maní</i>	163
VI. Principio de la institución de las castas	165
VII. Shivaismo y vishnuismo	187

VIII. Los puntos de vista de la doctrina	193
IX. El <i>Nyâya</i>	201
X. El <i>Vaishêsika</i>	207
XI. El <i>Sânkhya</i>	215
XII. El <i>Yoga</i>	221
XIII. La <i>Mimânsâ</i>	227
XIV. El Vedanta	235
XV. Observaciones sobre el conjunto de la doctrina	243
XVI. La enseñanza tradicional	247

CUARTA PARTE: LAS INTERPRETACIONES OCCIDENTALES

I. El orientalismo oficial	251
II. La ciencia de las religiones	255
III. El teosofismo	263
IV. El vedanta occidentalizado	271
V. Últimas observaciones	277
Conclusión	283
Apéndice documental: La influencia alemana	297

Obras Completas de René Guénon

Publicadas en la Colección *IGNITUS* de la editorial Sanz y Torres (Madrid, España)

Volúmenes

Volúmen de presentación: *René Guénon. Testigo de la Tradición: Introducción a las Obras Completas*, a cargo de Javier Alvarado Planas

- I. Oriente y Occidente
- II. La crisis del mundo moderno
- III. Autoridad espiritual y poder temporal
- IV. El reino de la cantidad y los signos de los tiempos
- V. El Teosofismo. Historia de una pseudorreligión
- VI. El error espiritista
- VII. El error ocultista y otras derivas modernas
- VIII. El simbolismo de la Cruz
- IX. Los estados múltiples del Ser
- X. Metafísica del Número. Los principios del cálculo infinitesimal
- XI. Tradición Primordial y Ciclos cósmicos
- XII. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes
- XIII. El hombre y su devenir según el Vêdânta
- XIV. Metafísica Hindú
- XV. La Gran Tríada. Taoismo y confucianismo
- XVI. Sobre la Cábala y el esoterismo judío
- XVII. Consideraciones sobre el esoterismo cristiano
- XVIII. Apercepciones sobre el esoterismo islámico
- XIX. Estudios sobre la Masonería
- XX. El Rey del Mundo
- XXI. El Centro del Mundo
- XXII. Apercepciones sobre la Iniciación
- XXIII. Iniciación y realización espiritual